

الفلسفة

شرح كتاب الأسفار الأربعة

الإلهيّات بالمعنى الأعمّ

تقريراً لأبحاث سماحة المرجع الديني

السيّد كمال الحيدري دام ظله

الجزء الأوّل

بقلم

الشيخ قيصر التميمي

مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام
للفكر والثقافة

الكاظمية المقدسة - باب الدروازة

١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م

يطلب من

- مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام للفكر والثقافة؛ بغداد
  ٠٠٩٦٤_٧٧٠٧٩٠٠٨٤٢
  ٠٠٩٦٤_٧٨٠٠٢٣٠٠٢٩
- مؤسسة الثقلين للثقافة والإعلام؛ كربلاء
  ٠٠٩٦٤_٧٨٠١٤٢١١٩٤
- معرض الكتاب الدائم؛ النجف الأشرف
  ٠٠٩٦٤_٧٧١١٦٤١٦٦٩
- مكتبة زين العابدين؛ البصرة - الطويسة
  ٠٠٩٦٤_٧٧٠٦٠٧٢٢٧١
- مكتبة دار الأمير؛ الناصرية - الحبوبي
  ٠٠٩٦٤_٧٨٠٣٠٩٨٤٩١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾

(البقرة: ٢٦٩)

شكر وتقدير

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد وعلى آله الطيّبين الطاهرين.

يعدّ هذا البحث جزءاً من مشروع في الدراسات الفلسفيّة العليا ألقيت كدروس على ثلّة من الفضلاء في حوزة قم المقدّسة وقد حاول تلميذنا العزيز العلّامة الحجّة الشيخ قيصر التميمي دامت توفيقاته أن يخرجها بصيغة كتاب.

وبعد ملاحظة ما قرّره وجدت أنّها تستوعب جميع التفاصيل التي عرضتُ لها بدقة وعمق وحسن بيان؛ ومن ثمّ فهي تعبّر عن جهد فكريّ وعلميّ جليل للكاتب الفاضل بذله من أجل توضيح هذه الأفكار.

وإني إذ أشكر له هذا الجهد المبارك أدعو الله العليّ القدير أن يجعله علماً من أعلام هذه الأمّة راجياً أن يواصل الشوط الذي افتتحه بهذه الدراسة في ما يزمع من إنجاز مجموعة من الأبحاث في هذا المجال، لاسيّما مع ما تعيشه الأمّة من تساؤلات مختلفة في عصر العولمة، آملاً أن تستجيب لبعض تلك المتطلّبات الفكريّة والعقائديّة.

السيد كمال الحيدري

١٠ محرم ١٤٢٩هـ

المقدّمة

العقل... مقدّس دينيّ وثابت بشريّ... يعترف بمكانته وقدسيّته كلّ من يحترم إنسانيّته التي شرّفه الله تعالى بها على جميع مخلوقات عالم الإمكان.

والعقل... هو الركيزة الأولى التي اعتمدها الأنبياء والرسل عليهم السلام في الدعوة إلى الله تعالى على اختلاف شرائعهم ومناهجهم كما جاء ذلك على لسان إبراهيم عليه السلام في حواره مع قومه حيث ﴿**قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لا يَنْفَعُكُمْ شَيْئاً وَلا يَضُرُّكُمْ * أُفٍّ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلا تَعْقِلُونَ**﴾ (الأنبياء: ٦٦ـ٦٧).

وقد تميّزت الشريعة الإسلاميّة على سائر الشرائع السماويّة السابقة، بإعطائها العقل مجالاً واسعاً ودوراً مؤثّراً في تشييد وبناء المعارف الدينيّة وبوسع أيّ باحث أن يقف على هذه الحقيقة من خلال نظرة سريعة إلى آيات القرآن الكريم، حيث توفّرت على دلالات واضحة وبيانات متضافرة تؤكّد أنّ للعقل دوره الأساس في مجمل زوايا المعرفة الدينيّة ابتداءً من التوحيد وانتهاءً إلى الأحكام الشرعيّة التكليفيّة.

ففي عقيدة التوحيد قال الله تعالى: ﴿**مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتاً وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ * إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ * وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ**﴾ (العنكبوت: ٤١ـ٤٣)، فإنّ هذه الآيات المباركة تُبيّن وبوضوح أنّ مسالة الاعتقاد بالتوحيد، من المسائل التي لا يمكن التصديق بها إلّا من خلال التعقّل ولا يعقلها إلّا العالمون.

وقال أيضاً: ﴿**ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلاً مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ**

أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (الروم: ٢٨) فالله تبارك وتعالى يضرب في هذه الآية مثلاً لإيصال فكرة التوحيد إلى أذهان الناس ولكن تفصيل تلك الحقيقة وبيانها لا ينتفع به إلّا أرباب العقول.

وأمّا بالنسبة إلى الاعتقاد بالنبوّة والإيمان بالشرائع والكتب السماويّة، فقد قال الله سبحانه وتعالى مخاطباً نبيّه الأكرم محمّداً ﷺ: **﴿قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُراً مِنْ قَبْلِهِ أَفَلا تَعْقِلُونَ﴾** (يونس: ١٦) فإنّ هذه الآية المباركة صريحة في أنّ الشخص الذي يعقل الأمور وينظر في سيرة الأنبياء، لا يسعه إلّا التصديق والاعتقاد بنبوّتهم وأنّهم مبعوثون مِن قِبل الله تعالى لهداية الناس.

وفي هذا السياق أيضاً قوله تعالى: **﴿لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَاباً فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلا تَعْقِلُونَ﴾** (الأنبياء: ١٠)، فالإنسان العاقل هو الذي يصدّق بالكتاب الذي أنزله الله تعالى على أنبيائه من دون أيّ استنكار أو اعتراض والسبب في ذلك هو ما يشتمل عليه الكتاب الإلهيّ من مضامين رفيعة شاهدة على صدقه وهذا ما لا يُدركه إلّا العاقلون.

وأمّا دور العقل والتعقّل في الاعتقاد بالمعاد والإيمان باليوم الآخر فقد جاء التركيز عليه أيضاً في مجموعةٍ وافرةٍ من الآيات القرآنيّة المباركة كما في قوله تعالى: **﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلا تَعْقِلُونَ﴾** (الأنعام: ٣٢)، وكذلك في قوله عزّ وجلّ: **﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَزِينَتُهَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى أَفَلا تَعْقِلُونَ﴾** (القصص: ٦٠)، فالزهد في الحياة الدنيا وزينتها، والإيمان بالدار الآخرة والخلود في نعيمها، لا يتيسّر إلّا لذوي العقول.

وهكذا نرى أنّ القران الكريم يركّز على دور العقل في الإذعان بالأحكام الشرعيّة التكليفيّة، كما في قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُواً وَلَعِباً ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَعْقِلُونَ**﴾ (المائدة: ٥٨).

وهناك آياتٌ أخرى كثيرة سلّطت الضوء على ما ذكرناه، من أنّ الله تعالى قد خاطب الناس ودعاهم إلى الإيمان بأصول الدين وأركان الإسلام من خلال عقولهم.

إذن فالعقل هو المخاطَب الأوّل في الآيات القرآنيّة والبيانات الإلهيّة، وهذا ما جاء واضحاً أيضاً في الروايات المتواترة الواردة عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل بيته المعصومين عليهم السلام؛ من ذلك:

• ما أخرجه الكليني في الكافي عن رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: «**ما قسّم الله للعباد شيئاً أفضل من العقل، فنوم العاقل أفضل من سهر الجاهل، وإقامة العاقل أفضل من شخوص الجاهل، ولا بعث الله نبيّاً ولا رسولاً حتى يستكمل العقل، ويكون عقله أفضل من جميع عقول أمّته، وما يضمر النبيّ في نفسه أفضل من اجتهاد المجتهدين، وما أدّى العبد فرائض الله حتى عقل عنه، ولا بلغ جميع العابدين في فضل عبادتهم ما بلغ العاقل، والعقلاء هم أولو الألباب، الذين قال الله تعالى: وما يذّكّر إلّا أولو الألباب**»[١].

• وأخرج الكلينيّ أيضاً بسنده عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: **يا عليّ لا فقر أشدّ من الجهل، ولا مال أعود من العقل**»[٢].

• وورد في الكافي أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «**حجّة الله على العباد النبيّ، والحجّة فيما بين العباد وبين الله العقل**»[٢].

---

(١) **أصول الكافي**، لثقة الإسلام أبي جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، دار صعب، دار التعارف للمطبوعات: ج١ ص١٣.

(٢) المصدر السابق: ج١ ص٢٥ـ٢٦.

• وقد أوضح الإمام الصادق عليه السلام ماهيّة العقل وحقيقته بحسب المفهوم الديني، حيث قال: «**دعامة الإنسان العقل، والعقل منه الفطنة والفهم والحفظ والعلم**»[٢].

هذه إطلالةٌ سريعةٌ على بعض الآيات القرآنيّة وأحاديث المعصومين عليهم السلام، وقد اتّضح من خلالها أهمّيّة العقل وتأثيره البالغ في بناء الرؤية الكونيّة، وتحديد المسار العام للعقيدة والدين بصورةٍ عامّة.

من هذا المنطلق الديني حاول علماء الإسلام منذ زمنٍ بعيد أن يتلمّسوا الأبعاد والأدوار الحسّاسة التي ينهض بها العقل للتأسيس في مجال الفكر والعقيدة وقد نشأت في هذا الضوء جملة من الفِرق والمدارس الإسلاميّة التي اتخذت العقل أسلوباً ومنهجاً في الاستدلال والتفكير.

وكانت المدرسة الفلسفيّة من جملة المدارس العقليّة التي ترعرعت وازدهرت في الوسط الإسلامي وقد كان لهذه المدرسة العريقة قادتها وروّادها أمثال الفيلسوف يعقوب بن إسحاق الكندي، وأبي نصر الفارابي الملقّب بـ«المعلّم الثاني»، وابن سينا الملقّب بـ«الشيخ الرئيس» وغيرهم من عظماء الفلاسفة ونوابغهم الذين بذلوا جهوداً واسعة في سبيل صياغة نظامٍ فلسفيّ ناضج ومتفوّق يرتبط بأفكار السابقين من الفلاسفة، وينسجم في خطوطه العريضة مع مبادئ الرسالة الإسلاميّة الخاتمة.

وما إن جاءت القرون اللاحقة حتى ظهر فيها فلاسفة كبار أثْروا بأفكارهم الفلسفة الإسلاميّة من قبيل الحكيم نصير الدين الطوسي، والمحقق الدواني، والسيد صدر الدين الدشتكي، والشيخ البهائي، والميرداماد وغيرهم.

فأصبحت الفلسفة الإسلاميّة غنيّة بآرائهم القيّمة واستدلالاتهم العقليّة الناصعة.

وقد كان الحكيم والفيلسوف الإلهي «صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي»

المعروف بصدر المتألّهين علماً من أعلام هذا الفنّ، وواحداً من أولئك العظماء والمتألّقين في سماء الفلسفة الإسلاميّة حيث قام ـ ونتيجة لنبوغه ـ ببناء وابتكار منظومة فلسفيّة جديدة ترتكز على أساس ما أسماه بـ«الحكمة المتعالية» وهي مدرسة فلسفيّة حديثة تؤمن بمنهج التوفيق بين مركّب العقل والنقل والشهود وقد استطاعت هذه المدرسة المبتكرة ـ كما سيأتي ـ أن تعالج أهمّ المسائل العقديّة والرؤى الكونيّة من خلال منهجها الخاصّ، وفي ضوء المباني والأسس التي اكتشفتها فأحدثت بذلك انقلاباً فكريّاً ومعرفيّاً في تاريخ الفلسفة والعلوم.

وقد حاول صدر المتألّهين أن يُبرز ملامح ومعالم هذه المدرسة الجديدة من خلال بحوثه المتنوّعة وكتبه المختلفة لاسيّما كتابه القيّم المعروف بـ«الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة» الذي نحن بصدد شرحه وبيانه، حيث يُعدّ كتابه الموسوعيّ هذا، الأمّ والجامع بالنسبة إلى سائر كتبه ومؤلّفاته الأخرى، فقد أودع فيه أغلب الأصول والمباني التي اعتمدها في تشييد أركان مدرسته المتعالية. كما يُعدّ أضخم موسوعةٍ في تاريخ الفلسفة الإسلاميّة بل هو القمّة لجميع كتب الفلسفة قديمها وحديثها، حيث لم يُعهد كتابٌ فلسفيٌّ موسوعيٌّ كالأسفار، جامعٌ لأقوال الفلاسفة وآرائهم، مع شرحها وتوضيحها ثم محاكمتها وتحقيق الحال فيها.

«فاحتشدت فيه آراء الناس على اختلاف مشاربهم ومحاسبتها حساباً دقيقاً علميّاً مع نصوع العبارة ورصانتها وسلامتها وحسن أداء المقاصد، والصراحة في إيضاحها»[(١)].

فقد جمع هذا السِّفْر الجليل بين العمق العلميّ والمعرفيّ وبين الوضوح في البيان، والابتعاد عن منهج التعقيد في العبارة الذي كان سائداً في فترة تأليفه،

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة،** صدر المتألّهين الشيرازي، مقدّمة الشيخ محمّد رضا المظفّر، منشورات مصطفوي، قم: ج١ ص١٦.

وهذا ما صرّح به صدر المتألهين في مقدّمة الكتاب حيث قال:

«فصنّفتُ كتاباً إلهيّاً للسالكين المشتغلين بتحصيل الكمال، وأبرزتُ حكمةً ربّانيّةً للطالبين لأسرار حضرة ذي الجمال والجلال، كاد أن يتجلّى الحقّ فيه بالنور الموجب للظهور، وقرب أن ينكشف بها كلّ مرموز ومستور... فجاء بحمد الله كلاماً لا عوج فيه، ولا ارتياب ولا لجلجة ولا اضطراب يعتريه... قريباً من الأفهام في نهاية علوّه، رفيعاً عالياً في المقام مع غاية دنوّه؛ إذ قد اندمجتْ فيه العلوم التألّهيّة في الحكمة البحثيّة، وتدرّعت فيه الحقائق الكشفيّة بالبيانات التعليميّة، وتسربلت الأسرار الربّانيّة بالعبارات المأنوسة للطباع، واستعملت المعاني الغامضة في الألفاظ القريبة من الأسماع، فالبراهين تتبختر اتّضاحاً، وشُبه الجاهلين للحقّ تتضاءل افتضاحاً، انظر بعين عقلك إلى معانيه، هل تنظر فيه من قصور؟ ثم ارجع البصر كرّتين إلى ألفاظه، هل ترى فيه من فطور؟»[(١)].

ولكن هذا الوضوح في العبارة وسهولة البيان لا يعني: أنّ الكتاب أصبح شرعةً لكلّ وارد، ولا يعني أيضاً: أن إدراك معانيه والوقوف على حقائقه صار متيسّراً لكل من تصفّحه وطالعه، بل إنّ صدر المتألهين قد أودع في هذا الكتاب الشريف من رموز الحقائق وكنوزها ما لا يمكن الوقوف عليه إلّا من قبل علماء هذا الفنّ وأساتذته؛ ولذا عطف صدر المتألّهين على عبارته السابقة بالقول:

«وقد أشرت في رموزه إلى كنوزٍ من الحقائق لا يهتدي إلى معناها إلّا من عنّى نفسه بالمجاهدات العقليّة حتّى يعرف المطالب، ونبّهت في فصوله إلى أصول لا يطّلع على مغزاها إلّا من أتعب بدنه في الرياضات الدينيّة، لكي لا يذوق المشرب، وقد صنّفته لإخواني في الدين ورفقائي في طريق الكشف واليقين؛ لأنّه لا ينتفع بها كثيرَ الانتفاع إلّا من أحاط بأكثر كلام العقلاء، ووقف على مضمون

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**: ج١ ص٩.

مصنّفات الحكماء»[(١)].

فالمخاطب الذي قصده صدر المتألّهين بالبيان هم العلماء الذين أتعبوا أنفسهم بالمجاهدات العقليّة وأحاطوا بأكثر كلام العقلاء ووقفوا على مضمون مصنّفات الحكماء، وقد أقرّ بهذه الحقيقة كلُّ من حاول الغوص في أعماق هذا الكتاب لاستخراج درره وكنوزه، ومن الشواهد في هذا المضمار ما حكاه الشيخ المظفّر في مقدّمة كتاب الأسفار عن المحقّق الأصفهاني[(٢)]، حيث قال: «إنّ شيخنا وأستاذنا العظيم المحقّق الحجّة الشيخ محمد حسين الأصفهاني سمعت عنه أنّه كان يقول: لو أعلم أحداً يفهم أسرار كتاب الأسفار لشددتُ إليه الرحال

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**: ج١ ص٩ ـ ١٠.

(٢) الشيخ محمّد حسين الأصفهاني (١٢٩٦ ـ ١٣٦١هـ): هو الشيخ محمّد حسين ابن الحاج محمّد حسن معين التجّار الأصفهانيّ النجفيّ، الشهير بالكمپاني، من أعاظم العلماء وأجلّاء الفلاسفة، كان مبرّزاً في الفضل، مشاراً إليه بالنبل، معروفاً بإتقان الفلسفة، كما كان نظمه لأرجوزته في الفلسفة العالية قبل ذاك أيضاً، وكان جامعاً متفنّناً، شارك في الكلام والتفسير والحكمة والتأريخ والعرفان والأدب إلى ما هنالك من العلوم، وكان متضلّعاً فيها، وله في الأدب العربي أشواط بعيدة، وكان له القدح المعلّى في النظم والنثر، امتاز ببراعةٍ وسلاسةٍ ورقّةٍ وانسجام، وأكثر نظمه أراجيز، وبالجملة فهو من نوابغ الدهر الذين امتازوا بالعبقرية وبالملكات والمؤهّلات وعُرفوا في المواهب، كان محترم الجانب موقّراً من قبل علماء عصره مرموقاً في الجامعة النجفيّة، اشتغل بالتدريس في الفقه والأصول والعلوم العقلية زمناً طويلاً، وكان مدرسه مجمع أهل الفضل والكمال، وقد تخرّج عليه جمع من أفاضل الطلاب، كانت له قدمٌ راسخةٌ في الفقه وباعٌ طويلٌ في الأصول، وآثاره في ذلك تدلّ على أنظاره العميقة وآرائه الناضجة، لكنّه غلبت عليه الشهرة في تدريس الفلسفة لإتقانه هذا الفنّ، بل تفوّقه فيه على أهل من معاصريه. انظر: **نقباء البشر**، آغا بزرك الطهراني: ج٢ ص٥٦٠.

للتلمذة عليه وإن كان في أقصى الديار»[١].

ومن هنا كان هذا الكتاب ولا زال منذ تأليفه إلى يومنا الحاضر هو المصدر الأساس والمنهج الأوّل لتدريس الفلسفة في الحوزات العلميّة والمحافل الدينيّة، وقد تصدّى الحكماء والفلاسفة بعد صدر المتألّهين إلى إيضاحه وشرحه والتعليق عليه وتدريسه ومدارسته فقد قام بالتعليق على هذا الكتاب وشرحه أمثال الحكيم السبزواري والعلّامة النوري والهيدجي والعلّامة الطباطبائي وغيرهم، ويُعتبر كتاب الأسفار في زماننا من أهمّ المتون المعتمدة للدراسات العليا في قسم الفلسفة.

وقد كان أستاذنا العلّامة السيد كمال الحيدري من أبرز الأساتذة الذين تصدّوا لتدريس كتاب الأسفار، ولا شكّ أن سيّدنا الأستاذ من جملة أولئك العلماء الذين وقفوا على حقائق هذا الكتاب واستطاعوا فكّ رموزه والوقوف على عمق ما جاء فيه من المطالب، وشعوراً منه ـ حفظه الله ـ بالمسؤوليّة قام بتدريس هذا الكتاب وبيان مطالبه لجمع من طلبة العلوم الدينيّة في قم المقدّسة، ومن أعظم نعم الله تعالى عليّ أن وفّقني لحضور مجلس الدرس والارتشاف من منهله العذب ونبعه الصافي.

وبعد التوكّل على الله تعالى اقترحت على أستاذنا تقرير دروسه في شرح الأسفار وتدوينها في كتابٍ ليكون في متناول القرّاء الذين لم يتيسّر لهم الحضور والمشاركة في الدرس، فبادرني الأستاذ بالمباركة والتشجيع، فعكفتُ مستعيناً بالله تعالى على إتمامه، وهذا الكتاب الذي بين يديك عزيزي القارئ من ثمرات ذلك الجهد، وأسأل الله أن يعينني على إكمال بقيّة المطالب المرتبطة بشرح الأسفار في أجزائه الأخرى.

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة،** صدر المتألّهين الشيرازي، مصدر سابق، مقدّمة الشيخ محمّد رضا المظفّر: ج١ ص٣.

منهج الأستاذ في شرح الأسفار

نحاول فيما يلي أن نشير إلى أهمّ الأسس التي اعتمدها سيّدنا الأستاذ في شرحه لكتاب الأسفار الأربعة، وهي كالتالي:

١. استعراض المقدّمات التي تتوقّف عليها مباحث الكتاب، من قبيل تاريخ المسألة وفائدتها والأصول الموضوعة التي تعتمد عليها.

٢. اعتماد منهج الشرح والبيان الموضوعي لمطالب الكتاب، وذلك من خلال توضيح كلّ مسألة إيضاحاً كاملاً، ثم يتمّ الانتقال بعد ذلك إلى تطبيق عبارات الكتاب.

٣. بعد الانتهاء من بيان كلّ مسألة من مسائل هذا الكتاب، يتناول السيّد الأستاذ أهمّ البحوث والتعليقات والإشكالات المرتبطة بتلك المسألة، وذلك تحت عنوان «إشارات وتنبيهات».

منهجنا في التقرير

لا شكّ أنّ أسلوب الإلقاء والتدريس يختلف تماماً عن المناهج المتّبعة في التأليف والكتابة، كما لا شكّ أيضاً في أنّ عمليّة تحويل الدروس إلى كتاب مقروء تحتاج إلى جهدٍ خاصٍّ وطريقةٍ ثابتة، وقد اعتمدنا في إنجاز ذلك على الأسس التالية:

١. الالتزام قدر الإمكان بحفظ الجانب العلميّ الذي اعتمده الأستاذ في شرح مباحث الكتاب.

٢. تنظيم البحوث بالنحو الذي ينسجم مع المناهج المتّبعة في التأليف، وذلك من خلال التقديم والتأخير والفرز والدمج.

٣. استحداث عناوين جديدة لأبحاث الكتاب.

٤. اعتماد الفهرسة الموضوعيّة والتسلسل المنطقي بين الأبحاث.

٥. التوسّع في تعميق وتأصيل بعض البحوث إذا اقتضت الضرورة، وذلك

عن طريق الرجوع إلى جملة من الأبحاث التي طرحها السيد الأستاذ في مجالات أخرى.

٦. مراجعة النصوص المقتبسة وتحقيق مصادرها.

٧. وضع الإيضاحات التي ترتبط بعبارات كتاب الأسفار تحت عنوان «أضواء على النص» وذلك بعد تنظيمها وترتيبها بنحو يتلاءم وتسلسل عبارة المتن.

٨. تبويب مبحث «الإشارات والتنبيهات» بالشكل الذي ينسجم مع مطالب الكتاب.

وفي ختام هذه المقدّمة أودّ أن أشكر كلَّ من ساهم في إنجاز هذا الكتاب، لاسيّما الأخ عبد الرضا افتخاري الذي بذل جهداً مشكوراً لإخراج الكتاب بحلّته الأنيقة، وأسأل الله أن يجعل ذلك في ميزان حسناته.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطيّبين الطاهرين.

قم المقدّسة

الأوّل من ذي القعدة ١٤٢٨هـ

(مولد السيّدة الطاهرة فاطمة المعصومة عليها السلام)

قيصر التميمي

مقدّمة الشرح

اعتاد الباحثون في كلّ علم أن يتعرّضوا في المقدّمة إلى جملة من المطالب المهمّة التي تُساهم في رسم الخطوط العامّة لذلك العلم، من قبيل تحديد الفائدة والمنهج والأسلوب والتعريف والموضوع والتقسيمات وغيرها من العناوين التي كان يُطلق عليها قديماً في المنطق بالرؤوس الثمانية، وهذا ما قام به صدر المتألهين في مقدّمة كتابه الأسفار، حيث تعرّض لبيان وتوضيح ما يتعلّق بالفلسفة من تلك المباحث التمهيديّة، وسوف يأتي لاحقاً شرح تلك الأمور بشيء من التفصيل.

إلّا أنّنا نجد أنفسنا مُلزمين في مقدمّة شرح هذا الكتاب بالوقوف قليلاً عند بحثين أساسيّين من تلك البحوث التمهيديّة، وهما البحث في الفائدة والمنهج، والسبب في ذلك هو الجدل الواسع الذي وقع في هذين البحثين وخصوصاً في أوساط الإسلاميين، حيث يدور في تلك الأوساط التشكيك بفائدة البحوث الفلسفيّة وطبيعة الحاجة إليها في بناء المعرفة الدينيّة والتأسيس للرؤى الكونيّة، مضافاً إلى ما وقع من الخلط بين المناهج المعرفيّة المتداولة في المدارس الإسلاميّة.

وفي هذا الضوء يقع الكلام في هذه المقدّمة ضمن البحثين التاليين:

البحث الأوّل: ما هي الحاجة إلى الفلسفة؟

البحث الثاني: مناهج المعرفة عند الإسلاميين.

البحث الأوّل

ما هي الحاجة إلى الفلسفة؟

من المباحث المهمّة التي تُطرح في مطلع كلّ علم هو التعرّف على فائدته وأهمّيته، والوقوف على وجه حاجة الإنسان إليه في حياته اليوميّة أو في تحديد رؤيته الكونيّة.

ولكي نقف على أهمّيّة الفلسفة ودورها الأساس في تكامل الحركة الفكريّة للإنسان، لابدّ أن نتعرّف على الخصائص الرئيسيّة التي تُميّز الإنسان عن سائر الموجودات الحيّة التي تعيش في عالمنا المادّي.

الإنسان وامتيازه عن أحياء عالم المادّة

لقد أثبتت الأبحاث المنطقيّة أنّ ماهيّة الإنسان وذاته تتكوّن من جزء مشترك وجزء مختصّ، يسمّى الأوّل جنساً والآخر فصلاً، فالجنس هو «الحيوان» وبه يشترك الإنسان مع باقي أنواع جنسه من الحيوانات، وأمّا الفصل فهو «الناطق» ويتضمّن جملة المختصّات والفوارق الأساسيّة التي تميّزه عن الحيوانات الأخرى، والذي يهمّنا في المقام هو التعرّف على امتيازات الإنسان وخصائصه. فنتعرّض أوّلاً إلى خصائص غير الإنسان من الموجودات الحيّة، ثمّ نبحث ثانياً في خصائص الإنسان ومميّزاته.

أوّلاً: خصائص غير الإنسان من الموجودات الحيّة

لكي تتجلّى لنا حقيقة الإنسان أكثر، لابدّ أن نتعرّف أوّلاً على ما يتميّز به غير الإنسان من الموجودات الحيّة في عالمنا المشهود، وهذا ما نحاول بيانه ضمن نقطتين:

أ. خصائص غير الإنسان من الموجودات الحيّة في مجال المعرفة.

ب. الميول والرغبات التي تحكم غير الإنسان من الموجودات الحيّة.

أ. خصائص غير الإنسان من الموجودات الحيّة في مجال المعرفة

إنّ من المهمّ جدّاً أن نتعرّف على طبيعة الشبكة المعلوماتيّة عند الحيوانات، وذلك ليتسنّى لنا مقايستها بشبكة المعلومات عند الإنسان ومعرفة الفارق الجوهري بينهما، وهذا ما يتوقّف على الاطّلاع ـ ولو بشكل مختصر ـ على خصائص غير الإنسان من الموجودات الحيّة في مجال العلم والمعرفة، وهذا ما سنبحثه في العنوان اللاحق.

لا شكّ أنّ غير الإنسان من سائر الحيوانات يمتاز ببعض الأمور والخصائص، التي أمكن الوقوف عليها من خلال بعض الأدلّة العقليّة والنقليّة وجملة وافرة من التجارب العلميّة التي أجريت عليها، مضافاً إلى تاريخها الطويل الذي عاشته إلى جنب الإنسان.

نحاول أن نجمل تلك الامتيازات والخصائص ضمن النقاط التالية:

١. الاكتفاء بمعرفة ظواهر الأشياء

لقد أثبتت الأدلّة والتجارب العلميّة أنّ الحيوانات لا قدرة لها على النفوذ إلى عمق بواطن الأشياء وحقائقها وماهيّاتها، فهي تكتفي بمعرفة ظواهر الأشياء المحيطة بها، لأنّها ـ كما هو الظاهر من حياتها ـ لا طريق لها للارتباط بالعالم الخارجي إلّا من خلال بعض الحواسّ الظاهرة، التي لا تستطيع النفوذ والتعرّف على ماهيّات الموجودات الخارجيّة.

يترتّب على هذه النقطة أنّ الحيوانات لا تستطيع الوقوف على العلاقات الواقعيّة والحقيقيّة والتكوينيّة التي تربط الموجودات بعضها ببعض، لأنّها عندما لا تكون قادرة على معرفة ماهيّات الأشياء لا يمكنها أن تفهم الرابطة الحقيقيّة بين الأشياء.

٢. جزئيّة المعرفة وفقدان القوانين الكليّة

النتيجة المترتّبة على النقطة الأولى هي أنّ سنخ وحقيقة علوم الحيوانات من العلوم الجزئيّة، ولا يمكنها أن ترقى للوقوف على القوانين الكليّة التي تحكم عالم الوجود، فحيث إنّها تفتقد القدرة على اكتشاف العلاقات الواقعيّة بين الأشياء تكون عاجزةً إذن عن الوصول إلى القوانين الكليّة وإدراك الكلّيات الحاكمة في عوالم الوجود.

٣. تأثّر المعرفة بالمكان والبيئة

انطلاقاً من جزئيّة العلوم التي تملكها الحيوانات، يتّضح أنّ معلوماتها حبيسة المكان التي هي فيه ولا تتجاوز المحيط والبيئة والجغرافية التي تعيش فيها، وذلك لأنّها لا تدرك إلّا الجزئيّات التي تحيط بها، فتكون معرفتها بالعالم الخارجي محدودة من حيث المكان.

٤. تأثّر المعرفة بالزمان

يترتّب على جزئيّة علوم الحيوانات أيضاً أنّها تكون حبيسة الزمان، ولا يمكنها أن تتجاوز الزمان الفعلي الذي تعيش فيه، كما أنّها لا تستطيع أن تربط حاضرها بماضيها ولا أن تستفيد من الماضي والحاضر لبناء مستقبل أفضل؛ لأنّ القوانين الكليّة التي تربط بين المضيّ والحضور والاستقبال مفقودة، فهي منقطعة في علومها من حيث الزمان عن الماضي والمستقبل.

والحاصل: أنّ غير الإنسان من الحيوانات تكتفي في علومها بظواهر الأشياء ولا تستطيع أن تنفذ إلى أعماق ماهيّاتها، كما أنّها لا يمكنها أن تكتشف القوانين الكليّة التي تحكم عالم الوجود، فتبقى محدودة بالمكان والزمان الذي تعيش فيه.

هذا ما يرتبط بدائرة وسعة وعمق المعلومات التي تملكها الحيوانات عن العالم الخارجي المحيط بها، فالحيوان لا يعرف من العالم الخارجي إلّا ظواهر

الأشياء بنحوٍ سطحيّ وجزئيّ وفرديّ، ومعلوماته الضيّقة ترتبط بمحيطه الخاصّ وزمانه الحاضر، فهو رهين هذه الخصوصيّات التي أشرنا إليها ولا يمكنه أن يخرج عن إطارها، ولا يفكّر للمستقبل ويعمل له، فهو مقطوع الصلة عن الماضي والمستقبل.

وإذا وجدنا أنّ بعض الحيوانات ـ أحياناً ـ على خلاف ما أشرنا إليه، فإنّه لا يعني بالضرورة أنّ تلك التصرّفات نابعة عن علم وشعور وانتخاب، بل لعلّه ناشئ من التسخير الإجباري النابع من الغرائز التي رُكّبت في وجود هذه الأحياء، بالنحو الذي يجعلها تقوم بأفعالها المنتظمة من غير علم وشعور وانتخاب، وإن كان يظهر منها خلاف ذلك.

ب. الميول والرغبات التي تحكم غير الإنسان من الموجودات الحيّة

ثبت في محلّه من الفلسفة: أنّ لكلّ موجودٍ ـ خصوصاً الموجودات الحيّة ـ غايةً وهدفاً يسعى للوصول إليه، كما أنّ الذي يحدّد غاية كلّ موجود هو مقدار علمه سعةً وعمقاً، فإنّ سعة دائرة المعلومات وعمقها تنعكس على الأهداف والميول التي يريد الموجود تحقيقها والوصول إليها، سواء كان مدركاً وملتفتاً إليها أم كان غافلاً عنها.

من هنا ننطلق للتعرّف على الغايات والأهداف والميول التي تحرّك الموجودات الحيّة غير الإنسان والتي تسعى لتحقيقها والوصول إليها، وحيث إنّنا ذكرنا أنّ دائرة معلوماتها ضيّقة وسطحيّة، فإنّ ذلك ينعكس على ميولها وغاياتها وأهدافها التي ترسمها لنفسها وتسعى لتحقيقها في هذه الحياة.

على هذا الأساس يمكننا أن نحدّد خصائص الميول والغرائز والأهداف التي يريد الحيوان تحقيقها ضمن الأمرين التاليين:

الأوّل: أنّها أهدافٌ وميول ماديّة لا ترقى إلى الأمور المعنويّة والقيم الأخلاقيّة،

ولا تتجاوز حدود الأكل والشرب والنوم والجنس واللّعب وما شاكل ذلك من الأمور المرتبطة بالبدن وعالم المادّة.

الثاني: أنّها أهداف وميول شخصيّة وفرديّة، فلا يمكنه أن يفكّر لمستقبله، كما لا يمكنه أيضاً أن يخطّط لمستقبل الأجيال اللاحقة.

وإذا لاحظنا أنّ بعض الحيوانات قد تكون عكس ذلك، كما هو المشاهد في بعض الحيوانات الاجتماعيّة كالنمل وزنبور العسل، فإنّ ذلك لا يكشف عن صدور أعمالها عن علمٍ واختيارٍ وانتخاب، بل قد يكون نابعاً من الغرائز الكامنة في أعماق ذاتها ووجودها، وهناك نظريات أخرى لبيان حقيقة الحياة الاجتماعيّة عند بعض الحيوانات، لسنا الآن بصدد ذكرها.

ثانياً: خصائص الإنسان ومميّزاته

ممّا ذكرناه في مميّزات الموجودات الحيّة غير الإنسان، اتّضح ما نريد بيانه في الامتيازات الأساسيّة التي يتفرّد بها الإنسان عن بقيّة أحياء عالم المادّة، ويمكن إجمالها ضمن الأمرين التاليين:

الأمر الأوّل: سعة العلم وعمق المعرفة

إنّ الإنسان على خلاف ما ذكرنا في سائر الحيوانات، له القدرة على النفوذ إلى أعماق الأشياء والتعرّف على حقائقها وماهيّاتها واستكشاف العلاقات والروابط الواقعيّة التي تحكمها وتحدّد مسيرتها، ولا يكتفي بظواهر الأمور التي ينالها الحسّ من العالم الخارجيّ ولا يقف عندها.

ويترتّب على ذلك: أنّ الإنسان قادرٌ على الانتقال من جزئيّات ومفردات العالم المحيط به إلى التعرّف على القوانين الكليّة والواقعيّة العامّة التي تحكم مسار هذا العالم، من قبيل قانون العليّة والمعلوليّة العامّ وما يترتّب عليه من قوانين

أخرى كالسنخيّة وغيرها، التي اكتشفها الإنسان عن طريق عبوره من ظواهر الأشياء إلى بواطنها وإدراك كلّياتها، من غير أن يتقيّد بزمانٍ معيّن أو مكانٍ خاصّ، فليس هو حبيس المحيط والبيئة والجغرافيا التي يعيش فيها، ولا هو رهين الزمان الحالي الذي يعيش فيه، فهو قادر على تجاوز المكان الذي هو فيه، والتعرّف على كلّ ما يحيط به من جبال وبحار وغير ذلك، بل يحاول أن يتجاوز الكرة التي يعيش فيها للوقوف على أسرار الكواكب والعوالم الأخرى بما يفوق عالم المادّة، وهو قادر أيضاً على تجاوز الزمان الحاضر والولوج إلى أعماق التاريخ والماضي، والتعرّف عليه ومعرفة الأدوار التي مرّت بها البشريّة؛ ليتّخذ منها دروساً وعِبراً تُعينه على أن يحيا حياةً أفضل ويخطّط لبناء مستقبلٍ أحسن وأكمل من الناحية الوجوديّة والشرف الوجوديّ، وهذا ما يتميّز به الإنسان عن باقي أحياء عالم المادّة.

والسرّ في جميع ذلك يكمن في أنّ الإنسان كائنٌ مفكِّر، يستطيع أن يستفيد من معلوماته التي يحصل عليها من خلال المسيرة الطويلة للجهد البشري في مختلف مجالات الحياة، للكشف عن المجهولات التي تواجهه والتي قد تكون عائقاً للوصول إلى الأهداف والغايات التي يروم تحقيقها، ومن مجموع ذلك استطاع الإنسان أن يصبح سيّد عالم الإمكان ويسخّر كلّ شيء في هذا العالم للوصول إلى أهدافه، ولو لم يكن الإنسان قادراً على ترتيب وتنظيم مقدّمات معلومة للوصول إلى نتائج مجهولة لبقي في درجةٍ ومرتبةٍ واحدةٍ بلا تقدّمٍ أو تأخّر، كسائر الحيوانات الأخرى، فالنمل مثلاً باقٍ في مثل زماننا على ما هو عليه في الزمن الأوّل من خلقتها.

والحاصل: أنّ الإنسان يفوق باقي الحيوانات في علومه سعةً وعمقاً؛ ببركة ما وهبه الله تعالى من نعمة التفكير، والقدرة على الانتقال من المعلوم للإجابة على المجاهيل.

الأمر الثاني: الميول والأهداف

لا شكّ أنّ النتائج التي وصلنا إليها في الأمر الأوّل وهي سعة وعمق المعرفة الإنسانيّة، تنعكس بدورها على ما نريد بيانه في الأمر الثاني، فإنّ الأهداف والغايات والميول الإنسانيّة تتأثّر ـ طرداً وعكساً ـ بحجم سعة وعمق معرفة الإنسان، فكلّما كان الشخص أوسع وأعمق علماً كان هدفه أسمى وأشرف ممّن هو أضيق وأكثر سطحيّة في درجته العلميّة، فالأهداف والغايات تتفاوت بسبب تفاوت العلم من شخص إلى آخر، ولذا قال تعالى: ﴿**قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ**﴾ (الزمر: ٩).

فكما أنّهم لا يستوون في المقدّمات، فكذلك لا يستوون في النتائج والأهداف التي يتوصّلون وينتهون إليها. ويترتّب على ذلك: أنّ الإنسان إذا كان يمتلك سعةً في العلم وعمقاً في المعرفة، لا يكتفي بالأمور الماديّة في رسمه للأهداف والغايات التي يصبو إليها، بل يرتقي بها إلى الأمور المعنويّة الخارجة عن نطاق عالم المادّة، وأمّا من لم يمتلك تلك المرتبة من العلم ـ التي بها أصبح الإنسان إنساناً ـ فهو لا يختلف كثيراً في ميوله وأهدافه عمّا ذكرناه في سائر الحيوانات، بل هو أضلّ سبيلاً.

مضافاً إلى ذلك: أنّ الإنسان بعلمه الخاصّ الذي بيّنّاه لا تكون أهدافه فرديّةً ولا شخصيّةً ولا يكون حبيس الزمان أو المكان.

ثمّ إنّ تلك الميول والأهداف الفطريّة النابعة من وجود الإنسان بصفة كونه مفكّراً وتشكّل ذاته وحقيقته، يمكن إيجازها في خمس ركائز:

١. حبّ الاطّلاع، ومحاولة الكشف عن المجهولات، والوصول إلى الحقائق الواقعيّة.

٢. حبّ الخير والفضيلة (الأخلاق والقيم).

٣. حبّ الجمال والميل إليه.

٤. الميل إلى الإبداع.
٥. العشق والعبادة[١].

هذه هي الأمور الفطريّة الخمسة التي أودعها الله تعالى في ذات الإنسان، والتي أرجعها الإمام الخميني ـ في «رسالة الطلب والإرادة» ـ إلى أمرٍ فطريٍّ واحد، وهو «حبّ الكمال المطلق» الذي رُكّز في وجود الإنسان، ومنه يتشعّب سائر الميول الفطريّة، حيث قال: «وبالجملة: الإنسان بفطرته عاشق الكمال المطلق، ويتبع هذه الفطرة فطرةٌ أخرى هي فطرة الانزجار عن النقص، أيّ نقص كان»[٢].

ولا شكّ أنّ الكمال المطلق، والجمال الصرف، والعلم والقدرة، وسائر الكمالات ـ بنحو الإطلاق واللاتناهي، بلا شوب نقصٍ أو حدٍّ ـ لا توجد إلّا في واجب الوجود وهو الله تعالى، فالإنسان عاشقٌ ومحبٌّ لكمال الله تعالى وجماله التامّ.

على أساس هذه الفطرة الإلهيّة يحاول الإنسان أن يرسم لنفسه الأهداف والغايات التي ينشد الوصول إليها، ولكن حدود وسعة معلومات كلّ إنسان وعمقها هي التي تشخّص المصداق الذي تنطبق عليه فطرة حبّ الكمال المطلق، فإن كانت المعلومات ضيّقة وسطحيّة فلا تجد للفطرة مصداقاً غير النوم والأكل والشرب وغير ذلك من ملذّات عالم المادّة، أو أنّها ترتفع أكثر إلى الجنان وملاذّ عالم الآخرة، وأمّا إذا كان الإنسان واسعاً في علمه، عميقاً في معرفته، فإنّه سوف يعلم أنّ الدُّنيا والآخرة ليستا مصداقاً حقيقيّاً للكمال المطلق الذي تعلّقت به

---

(١) **الفطرة**، مرتضى مطهّري: ص٧٤.

(٢) **رسالة الطلب والإرادة**، السيّد الإمام الخميني، ترجمة وشرح سيّد أحمد الفهري، مركز انتشارات علمي وفرهنكي (النشر العلمي والثقافي): ص١٥٢.

فطرته، وإنّما مصداقه الحقيقي هو الله تعالى، وهذه هي المعرفة التامّة للإنسان الكامل.

والحاصل: أنّ الإنسان موجودٌ مفكّرٌ أوّلاً، وعاشقٌ للكمال المطلق، ومحبٌّ له ثانياً.

ما هي سُبل الوصول إلى الميول والأهداف؟

بعد أن اتّضح لنا هدف الإنسان بوصف كونه مفكّراً، وهو الوصول إلى الكمال المطلق، يواجهنا السؤال التالي:

ما هو الطريق للوصول إلى ذلك الهدف والغاية التي يرجوها الإنسان؟ فهل هناك سبيلٌ لنيل تلك الغاية وبلوغ شاطئ الاطمئنان النفسي والقلبي الذي تبتغيه الفطرة الإنسانيّة، أم أنّه كُتب على المسيرة البشريّة الطويلة والشاقّة أن لا انتهاء ولا هدف لها؟

في مقام الإجابة عن هذا التساؤل المهمّ نقول:

لو فتّشنا الأدوار المختلفة لقصّة الحضارة الإنسانيّة على مرّ التاريخ، نجد أنّ قوافل البشر فيها، انقسمت إلى فئتين:

الفئة الأولى: هي التي أنكرت أن يكون لهذا العالم غاية وهدف، وانتهت ـ بتبع ذلك ـ إلى إنكار العلّة الفاعليّة للعالم؛ وذلك للترابط الوثيق بين الإيمان بالعلّة الغائيّة والإيمان بالعلّة الفاعليّة، فالمسيرة الإنسانيّة في نظر هؤلاء بدأت وتنتهي إلى حيث لا نعلم، وقد يشير إلى ذلك قوله تعالى:

﴿**وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ**﴾ (الجاثية: ٢٤).

فإنّ هذا الصنف من الناس ينكرون مبدأ ومنتهى هذا العالم.

وبتعبير بعضهم: إنّ القافلة الإنسانيّة مثلها مثل السفن التي تظهر باستمرارٍ

في عرض المحيط، فتتقاذفها الأمواج العاتية حتّى تغرق في أعماق البحر من دون أن تصل إلى شاطئ الأمن والاطمئنان.

وهذه هي الفئة التي عاشت مشكلة الضياع وأزمة عدم الانتماء، وهي قصّة الإنسان المعاصر الذي حقّق تقدّماً هائلاً من الناحية التكنولوجيّة وأصابته في الوقت ذاته الحيرة، ولم يدرِ من أين جاء؟ وإلى أين هو ذاهب؟ وإلى أيّ جهة لابدّ أن يتّجه؟ وأيّ سبيلٍ ينبغي أن يسلك؟

وقد عبّر الشهيد محمّد باقر الصدر قُدِّسَ سِرُّهُ عن هذه المشكلة بقوله: «إنّها ـ أي مشكلة الضياع واللا إنتماء ـ تعيق حركة الإنسان عن الاستمرار الخلاّق المبدع الصالح، لأنّ مشكلة الضياع تعني بالنسبة إلى الإنسان أنّه صيرورةٌ مستمرّةٌ تائهةٌ لا تنتمي إلى مطلق يَسند إليه الإنسان نفسَه في مسيرته الشاقّة الطويلة المدى. فالتحرّك الضائع بدون مطلق، تحرّكٌ عشوائيّ، كريشةٍ في مهبّ الريح، تنفعل بالعوامل من حولها ولا تؤثّر فيها»[١].

الفئة الثانية: وهي التي أخذت على عاتقها البحث عن المبدأ والمنتهى والطريق المستقيم المُوصِل إلى الغاية، وفي مقام الإجابة والوصول إلى حقيقة الأمر طرح أتباع هذه الطائفة على أنفسهم الأسئلة التالية:

١. التساؤل عن الوجود وأحواله

في سبيل التعرّف على الوجود وأحواله وكسب رؤيةٍ كونيّةٍ عامّةٍ في هذا المجال، يقع البحث حول بعض المواضيع والتساؤلات المهمّة، من قبيل:

• أيساوي الوجود المادّة التي بين أيدينا، أم هو أوسع منها ولا تشكّل المادّة إلّا جانباً من جوانبه؟

---

(١) **الفتاوى الواضحة وفقاً لمذهب أهل البيت** عليهم السلام، السيّد محمّد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت: ص٧٠٧.

• وعلى الفرض الثاني، أينتهي الوجود إلى مبدأ ليس فوقه شيء، أم يتسلسل في العوالم لا إلى نهاية؟

• ثمّ إنّه هل توجد ثمّة رابطةٌ بين عالم المادّة وما وراءها من العوالم الأخرى؟

إنّ الإجابة على هذا النوع من التساؤلات يؤدّي بالباحث إلى معرفة الله تعالى، وهذا ما يرتبط بالأصل الأوّل من أصول الدِّين، وهو التوحيد ومعرفة الخالق والمبدأ لهذا العالم.

٢. التساؤل عن الإنسان وطبيعة وجوده

في مجال التعرّف على طبيعة الإنسان والبحث عن حقيقة وجوده، يقع الكلام في الإجابة عن جملة من التساؤلات المؤثّرة في هذا المجال، من قبيل:

• هل حقيقة الإنسان منحصرة بهذا البدن المادّي المحسوس، أم هو بالإضافة إلى ذلك يملك حقيقة مجرّدة وروحاً غير ماديّة ولا محسوسة؟

• ثمّ إنّه على الفرض الثاني، هل تلك الروح المجرّدة تبقى خالدة وتنتقل من نشأة إلى أخرى بعد الموت، أم تفنى وتتلاشى بتلاشي البدن؟

• وهل يمكن أن يُبعث الإنسان ببدنه وروحه إلى حياة أخرى بعد الموت؟

• فإذا كان الجواب بنعم، هل هناك علاقة وترابط بين الحياتين أم لا؟

إنّ الجواب عن هذا السنخ من الأسئلة يقودنا إلى أصلٍ آخر من أصول الدِّين، وهو المعاد والإيمان بأنّ هناك عالماً آخر ونشأةً ثانية تختلف عن عالمنا، وهي الدار الآخرة.

٣. التساؤل عن السبيل بين المبدأ والمعاد

يقع البحث في هذا النحو من التساؤلات عن المواضيع التي تربط مبدأ الإنسان بمعاده:

• فهل هناك سبيلٌ يطمئنّ به يربط بين المبدأ والمنتهى أم لا؟

• وهل تُرِكَ الإنسان سُدىً أم هداه خالقه إلى سواء السبيل؟

والحاصل: أنّ الحلول الموضوعة لتلك الأسئلة الدائرة حول الوجود والإنسان والسبيل أوصلت تلك الفئة إلى أنّ هناك خالقاً هو واجب الوجود، كما أنّ هناك مبدأً ومنتهى ومعاداً هو مستقرّ الإنسان بعد حياته الدُّنيا، وأنّ الخالق والمبدأ تعالى قد وضع بين يدي الإنسان سبيلاً مضمونةً لمعرفة المنهج الصحيح للحياة الفرديّة والاجتماعيّة، وأنّ سلوك هذا السبيل لا يقتصر على توفير السعادة الدنيويّة فحسب، وإنّما يوفّر بالإضافة إلى ذلك السعادة الأبديّة الخالدة في الدار الآخرة، وهذا السبيل هو الوحي الذي ينزل على الأنبياء من قِبل الله تعالى لهداية البشر، وهي سبيلٌ مضمونة الصحّة وتشكّل أصلاً ثالثاً في منظومة أصول الدِّين.

وممّا ذكرنا من البيان يتّضح السبب في إطلاق اسم «أصول الدِّين» على تلك المسائل الثلاث، وهي التوحيد والنبوّة والمعاد، حيث إنّها تشكّل الأركان الأساسيّة التي تتكوّن منها الرؤية الكونيّة الدينيّة.

وأمّا «العدل» فهو من فروع التوحيد، و«الإمامة» من فروع النبوّة، وقد أسماهما علماء الشيعة الإماميّة «بأصول المذهب» لغرض تمييز عقائدهم عن سائر المذاهب الأخرى.

دور الفلسفة في معرفة أصول الدِّين

إنّ الإجابة عن تلك الأسئلة الأساسيّة الثلاثة المتقدّمة، وهي: «من أين؟ وفي أين، وإلى أين؟» لا يمكن تحصيلها إلّا من خلال البحوث والاستدلالات العقليّة، فإنّه قبل الاعتقاد بالمبدأ والنبوّة والمعاد، لا معنى لأن نسأل غير العقل، ولا معنى لأن نرجع إلى القرآن أو سنّة المعصوم، إذ إنّ القرآن الكريم الذي هو كلام الله تعالى وكذا سنّة المعصوم كليهما مفاد «كان» الناقصة، ولا يمكن الرجوع

إليهما والاعتماد عليهما إلّا بعد إثبات وجود الله تعالى وإثبات المبعوث من قِبله وهو النبيّ المعصوم الذي هو مفاد «كان» التامّة.

إذن: لا يمكن الإجابة عن تلك المحاور الرئيسيّة الثلاثة في الرؤية الكونيّة إلّا من خلال البحوث العقليّة الفلسفيّة، وهذه هي وظيفة الفلسفة وفائدتها، ولو عزلنا الفلسفة عن مباحث المعارف الدينيّة لا يبقى لدينا أساس لإثبات تلك المحاور الثلاثة التي تتكوّن منها الرؤية الكونيّة، ومع انتفاء الرؤى الكونيّة العامّة لا يصل المجال إلى ما يسمّى في زماننا بالآيديولوجيّات، أي الأفكار والأحكام والقواعد القانونيّة المتعلّقة بسلوك الإنسان مباشرةً، فالآيديولوجيا هي القضايا المتضمّنة لعبارة: «ينبغي أن تفعل كذا» و«يمنع أن تفعل كذا»، فمثلاً: الحكم الآيديولوجي العملي يقول: «يجب أو ينبغي عبادة الله تعالى» وهو منبثق من رؤية كونيّة مستندة إلى الحكم العقلي النظريّ القائل: « إنّ الله خالق كلّ شيء»، فما لم يثبت هذا الحكم النظريّ لا يبقى مجال لذلك الحكم العمليّ الذي يحدّد سلوكاً معيّناً للإنسان.

ومن الواضح أنّ الاعتقاد بوجود الله تعالى لا يتعلّق بسلوك الإنسان مباشرةً، فهذه القضيّة تؤلّف جزءاً وركناً من أركان الرؤية الكونيّة، ولا يتضمّن مفادها الانبغاء وعدمه كي تندرج في آيديولوجيّة الأحكام أو الأخلاق والقوانين.

وهكذا الحال بالنسبة إلى الاعتقاد بالنبوّة والمعاد، فإنّ الإنسان إنّما يكون مخاطباً بانبغاء العدل وعدم انبغاء الظلم فيما إذا كان هناك معادٌ وجزاءٌ وتجسّمٌ للأعمال واتّحادٌ للعقل والعاقل والمعقول، إلى غير ذلك من الأحكام النظريّة المبتنية على أبحاثٍ فلسفيّةٍ معمّقةٍ وحسّاسة.

وممّا ذكرناه تتّضح العلاقة الوطيدة التي تربط الآيديولوجيا بالرؤية الكونيّة، فإذا كانت الأخيرة قائمة على أساس الرؤية التوحيديّة والإيمان بالله تعالى والمعاد

والنبوّة والوحي، فإنّ السلوك العملي الذي تتطلّبه مثل هذه الرؤية يختلف تماماً عن السلوك العملي الذي تتطلّبه الرؤية الكونيّة الماديّة التي تتبنّى إنكار تلك المحاور الثلاثة.

يقول العلّامة المطهّري: «لماذا نرى هذا الفرد يدافع عن هذه الآيديولوجيّة، بينما يدافع الآخر عن آيديولوجيّة أخرى. ولو سألنا هذا الفرد أو ذاك عن السبب الذي أدّى به إلى الاعتقاد بهذه الآيديولوجيّة دون تلك، لوجدنا أنّ الجواب يأتي من خلال الرؤية الكونيّة التي يحملها الفرد عن الإنسان والعالم والتاريخ والوجود.

وعليه فالآيديولوجيّات هي وليدة الرؤى الكونيّة، فإذا اختلفت هذه الرؤى بعضها عن بعض فإنّها ستؤدّي إلى تفاوت واختلاف الآيديولوجيّات فيما بينها، لأنّ الأساس الفكري الذي تنطلق منه الآيديولوجيّة هو التفسير الذي يملكه الإنسان عن العالم والإنسان والوجود»[١].

وما لم يؤسّس الإنسان رؤيته الكونيّة على أساسٍ رصينٍ ومحكمٍ من الناحية النظريّة، يقع في تخبّطٍ وتناقضٍ وانحرافٍ من الناحية العمليّة والسلوكيّة.

وقد عبّر فلاسفتنا عن الرؤية الكونيّة بـ: الحكمة النظريّة، وعن الآيديولوجيا بـ: الحكمة العمليّة.

ولا شكّ أنّ الرؤية الكونيّة التي هي أساس كلّ شيء في حياة الإنسان لا يمكن الوصول إليها إلّا عن طريق الاستدلال العقليّ والنظريّ، وهو ما تتكفّله الأبحاث الفلسفيّة.

فمن يقف على أهمّيّة الرؤية الكونيّة التي تمثّل أصول الدِّين، يتبيّن له أنّ

---

(١) **شناخت**، الشهيد مرتضى مطهري، انتشارات صدرا، قم: ص١٣ (ترجمة عن النسخة الفارسيّة).

دراسة الفلسفة والخوض في البحوث العقليّة لإثبات ذلك، من الفرائض التي لابدّ منها، وليست دراستها من النوافل التي يجوز للإنسان تركها، إلّا إذا أنكر أهمّيّة أصول الدِّين والرؤية الكونيّة، وأمّا إذا أحسَّ بأهمّيتها القصوى في حياته الدنيويّة والأخرويّة، فعليه أن يدرس الفلسفة ولو بالمقدار الذي يُثبت له نظريّاً تلك الأسس والأركان.

فالبحث الفلسفيّ العقلي مبدأ لتشكيل الرؤية الكونيّة، والرؤية الكونيّة أساس لبناء الأحكام والأخلاق والقانون، وهو ما يسمّى بالآيديولوجيا والحكمة العمليّة.

ولعلّ صدر المتألّهين أشار إلى هذه الفائدة العظيمة في دراسة الفلسفة بقوله: «ومن النظريّة: العلم بأحوال المبدأ والمعاد والتدبّر فيما بينهما حقّ النظر والاعتبار؛ قال أمير المؤمنين عليه السلام: (**رحم الله امرأً أعدّ لنفسه واستعدّ لرمسه، وعلم مِن أين، وفي أين، وإلى أين**)[1].

وإلى ذينك الفنّين رمزت الفلاسفة الإلهيّون، حيث قالوا تأسّياً بالأنبياء عليهم السلام: الفلسفة هي التشبّه بالإله، كما وقع في الحديث النبويّ: **تخلّقوا بأخلاق الله**[2]، يعني في الإحاطة بالمعلومات والتجرّد عن الجسمانيّات»[3].

فالإحاطة بالمعلومات إشارة إلى البُعد النظريّ، كما أنّ التجرّد عن الجسمانيّات إشارة إلى البُعد العملي في الإنسان.

---

(١) **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، محمّد باقر المجلسي، تحقيق ونشر دار إحياء التراث، الطبعة الأولى، بيروت: ج٧٤ ص١٨٧.

(٢) المصدر السابق: ج٥٨ ص١٢٩.

(٣) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**، صدر المتألّهين الشيرازي، مصدر سابق: ج١ ص٢١ ـ ٢٢.

ثمّ إنّ هناك فوائد أخرى كثيرة تترتّب على البحث الفلسفيّ، كإثبات موضوعات العلوم الأخرى، والوقوف أمام الفلسفات المنحرفة والردّ عليها، إلى غير ذلك من الفوائد التي ستأتي الإشارة إليها لاحقاً.

فوائد أخرى مترتبة على دراسة الفلسفة

بعد أن اتّضح لنا أهمّيّة الدور الذي يلعبه المنهج العقلي في اكتشاف الرؤية الكونيّة، وأنّ الذي يقوم بهذا الدور إنّما هو البحث الفلسفيّ، بعد هذا نذكر ـ تتميماً للفائدة ـ بعض الفوائد والغايات التي تترتّب على هذا البحث من خلال النقاط التالية:

١. تمييز الموجودات الحقيقيّة عن الموجودات الاعتباريّة والوهميّة

إنّ البحث في هذه النقطة يستلزم الوقوف على المراد من الموجودات الحقيقيّة والاعتباريّة والوهميّة.

توضيح ذلك: «إنّ الإدراكات من وجهة نظر الفيلسوف تنقسم إلى ثلاث فئات رئيسيّة:

أ. **الحقائق**: وهي تلك المفاهيم التي لها مصاديق واقعيّة في الخارج.

ب. **الاعتباريات**: وهي المفاهيم التي ليس لها مصداقٌ واقعيّ في الخارج، ولكنّ العقل يعتبر لها مصداقاً، أي: إنّ العقل يعتبر الشيء الذي ليس مصداقاً واقعياً لهذه المفاهيم، يعتبره مصداقاً.

ولكي يميّز القارئ الكريم الإداركات الحقيقة من الإدراكات الاعتباريّة في الجملة، نذكر هذا المثال:

لو شكّل ألف جنديّ فوجاً من الجيش، فإنّ كلّ جندي يعتبر جزءاً من هذا الفوج، أمّا الفوج فهو عبارة عن مجموعة الجنود، ونسبة كلّ فرد إلى المجموع هي نسبة الجزء إلى الكلّ، ونحن ندرك كلّ فرد من هؤلاء، ولنا أحكام مختلفة حول الأفراد،

وندرك أيضاً مجموع الأفراد الذي أطلقنا عليه اسم «الفوج» ولنا أحكامٌ معيّنةٌ بحقّه.

فإدراكنا للأفراد إدراكٌ حقيقيّ؛ لأنّ له مصداقاً واقعياً خارجياً، أمّا إدراكنا للمجموع فهو اعتباريّ، لأنّ المجموع لا مصداق له في الخارج، والذي له تحقّق في الخارج إنّما هو كلّ فرد من الأفراد وليس المجموع.

ج. **الوهميات**: وهي الإدراكات التي لا مصداق لها إطلاقاً في الخارج، وهي باطلة من أساسها، مثل تصوّر الغول والعنقاء وأمثالها[1].

من هنا ربّما يخطئ الإنسان فيرى ما ليس بحقّ حقّاً واقعاً في الخارج، حيث قد يتوهّم أنّه لا رابطة ضروريّة بين الأفعال والغايات المترتّبة عليها، من قبيل من يحفر بئراً ليصل إلى الماء فيعثر على كنز، والعثور على الكنز ليس غاية لحفر البئر، وهذا هو الحظّ السعيد.

وقد يكون الأمر معكوساً فنعتقد ما هو واقع في الخارج باطلاً خرافياً، كما نجد ذلك عند جملة من الفلاسفة الغربيين الذين يتوهّمون أنّ حقيقة الإنسان لا تتعدّى هذا الوجود المادّي المشهود أمامنا، ولكن الفلسفة الإلهيّة تقول إنّ هذا البدن المادّي هو مظهر لحقيقة أخرى وراءه، مجرّدةٍ عن المادّة وقوانينها، وهي التي تكوّن حقيقة الإنسان.

وتسعى الفلسفة بموازينها الدقيقة إلى فصل الأمور الحقيقيّة عن الفئتين الأخريين.

ولا شكّ أنّ تمييز الأمور الاعتباريّة ـ التي تبدو كأنّها حقيقة ـ من الأمور الحقيقيّة والواقعيّة، يعتبر من المواضيع المعقّدة التي زلّت فيها أقدام كثير من الفلاسفة»[2].

---

(١) الغول والعنقاء: إشارة إلى حيوانين وهميين لا تحقّق لهما في الواقع الخارجي.

(٢) **أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، العلّامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، تعليق:

وكذلك ما يعتقده بعض المتكلّمين من أنّه لا وجود لمجرّدٍ سوى الله تعالى، فينكر وجود العقل الذي هو موجودٌ إمكانيٌّ مجرّدٌ عن المادّة ذاتاً وفعلاً.

والهدف الذي يروم الفيلسوف الوصول إليه من خلال تمييز الموجودات الحقيقة عن غيرها، هو أنّ الإنسان بحسب جبلّته مفطور على طلب الحقيقة والبحث عنها. ويكمن هذا الأمر الفطري في وجود كلّ إنسان من خلال مقدّمات ثلاث:

الأولى: أنّ الإنسان يشعر بالوجدان أنّ له حقيقة وواقعيّة، وأنّه إذا استطاع أن ينكر أو يشكّ في كلّ شيء، فإنّه لا يستطيع أن ينكر أو يشكّ أنّ له تحقّقاً وواقعيّة. وهذا في قبال طائفة من السوفسطائيين الذين أنكروا كلّ حقيقة وواقعيّة حتى واقعيّة أنفسهم.

الثانية: أنّ الإنسان يشعر ـ بالوجدان أيضاً ـ أنّ هناك واقعيّةً وحقيقةً وراء وجوده الخاصّ به. وهذا في قبال أولئك المنكرين لكلّ شيء ما عدا ذواتهم وأفكارهم، وهذه طائفةٌ ثانيةٌ من السوفسطائيين ولكنّها أحسن حالاً من الطائفة السابقة.

الثالثة: أنّ الإنسان يجد في نفسه القدرة على أن يقف على تلك الحقائق والواقعيات، وأن يدركها ـ كما هي عليه في الواقع ونفس الأمر ـ ولكن بنحو الموجبة الجزئيّة. وهذا في قبال أولئك الذين آمنوا بواقعيّة أنفسهم، وتحقّق واقعٍ خارج عن وجودهم، ولكنّهم أنكروا ـ أو لا أقلّ شكّكوا ـ في قدرة الإنسان على إصابة الواقع الخارجيّ والوقوف على حقيقته، كما هو عليه في نفس الأمر.

الأستاذ الشهيد مرتضى المطهّري، تعريب: محمّد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، بيروت: ج١ ص٤٦.

والنتيجة الحاصلة من هذه المقدّمات: هي أنّ الإنسان لا يطلب شيئاً إلّا من جهة أنّه ذلك الشيء في الواقع، ولا يهرب من شيء ولا يندفع نحوه إلّا لكونه هو ذلك الشيء في الحقيقة. وهذا الأمر الفطريّ لا يختصّ بالإنسان البالغ العاقل وإنّما نجده في الطفل الصغير أيضاً.

والسبب الأساس الذي يكمن وراء طلب الإنسان للحقيقة والبحث عنها هو حبّه للكمال، وهروبه من النقص، وهما أمران فطريّان، كما تقدّمت الإشارة إليه سابقاً. فمن خلال وقوفه على الموجودات الحقيقيّة وتمييزها عن غيرها، يحاول أن يطلب تلك الحقائق التي تنسجم مع كماله الوجودي، ويهرب من تلك الموجودات التي تتنافر ولا تتلاءم معه.

وبتعبير الحكماء: يطلب أن «يصير عالَماً عقليّاً مضاهياً للعالم العيني»[1]، وهذه هي النتيجة النهائيّة التي يريد الفيلسوف التحقّق بها من خلال بحثه عن الحقائق الوجوديّة، وهو أن يكون عالماً عقلانيّاً مطابقاً للعالم العينيّ الخارجيّ.

ولكن حيث إنّ الإنسان لا يستطيع أن يتوفّر على بحث جميع الموجودات الجزئيّة لمعرفة أنّها متحقّقة وموجودة أم لا ـ لأنّ ذلك خارجٌ عن وسعه وقدرته ـ فلا محالة ينحصر سعيه في معرفة الموجودات على وجهٍ كلّي، أي الوقوف على الأحكام العامّة «للموجود بما هو موجود»؛ لذا قال الطباطبائي في «بداية الحكمة»: «فمسّت الحاجة ـ بادئ ذي بدء ـ إلى معرفة أحوال الموجود بما هو موجود، الخاصّة به؛ ليميّز بها ما هو موجودٌ في الواقع ممّا ليس كذلك. والعلم الباحث عنها هو الحكمة الإلهيّة»[2].

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الشيرازي، مصدر سابق: ج١ ص٢٠.

(٢) **بداية الحكمة**، للأستاذ العلّامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة: ص٧.

٢. معرفة العلل العالية للوجود

من الفوائد الأساسيّة التي تترتّب على الأبحاث الفلسفيّة: الوقوف على العلل الفاعليّة والموجدة لهذا العالم المادّي المشهود لنا، وبالأخصّ الوقوف على معرفة الله تعالى وأسمائه الحسنى وصفاته العليا. ويمكن عدّ هذه الفائدة من أهمّ الفوائد والغايات المترتّبة على الفلسفة الأولى، ولو لم نحصل على ثمرة من البحث الفلسفيّ غير هذه الثمرة الطيّبة، لكان ذلك كافياً للحثّ على دراسة هذا الفنّ والوقوف على مسائله.

فحيث إنّ معرفة الله سبحانه وصفاته وأفعاله تشكّل مجموعة من المسائل التي تتمّ دراستها في علم «الإلهيّات بالمعنى الأخصّ» ومن الواضح أنّ جميع هذه المسائل مبنيّة على مجموعة أخرى من المسائل الأكثر عموماً وكليّة، بحيث تدخل في نطاقها الأمور الحسّيّة والماديّة أيضاً، وذلك من قبيل أنّ الموجودات محتاجة لبعضها في وجودها وبقائها، وتربط بينها علاقة الفعل والانفعال، والتأثير والتأثّر، والعليّة والمعلوليّة، فيترتّب على ذلك كلّه: أنّ جميع الموجودات التي ينالها حسّ الإنسان وتجربته تتّصف بالزوال، فلابدّ إذن من وجود موجودٍ آخر يستحيل عليه الزوال ولا سبيل للعدم والنقص إليه.

يضاف إلى ذلك: ما يبحث في أنّ نطاق الوجود ليس منحصراً في الموجودات الماديّة والمحسوسة، وليس مقصوراً على الموجودات المتغيّرة والمتحوّلة والمتحرّكة، وإنّما هناك أنواع أخرى من الموجودات التي لا تتميّز بهذه الخصائص، وعليه فلن تكون محتاجة إلى الزمان والمكان، فإنّ البحث حول هذا الأمر والاعتقاد به يؤدّي إلى تقسيم الموجود إلى المادّي والمجرّد، والثابت والمتغيّر، وواجب الوجود وممكن الوجود... وما لم يتمّ حلّ هذه المسائل ولم يثبت ـ مثلاً ـ وجود الواجب والمجرّدات، فإنّ الأساس الذي تستند إليه بعض العلوم ـ من قبيل: معرفة الله،

ومعرفة النفس الإنسانيّة ـ سيكون واهياً.

وعلى هذا، فقد اتّضح: أنّ هناك عدداً من المسائل المهمّة والأساسيّة مطروحة أمام الإنسان، ولا يستطيع أيّ علم من العلوم الخاصّة أن يقدّم الجواب عليها، بل لابدّ من وجود علمٍ آخر يتناول البحث فيها (وهو الميتافيزيقيا أو العلم الكلّي أو الفلسفة الأولى) لا يختصّ موضوعه بأيّ نوع من أنواع الموجودات أو الماهيّات المتعيّنة المشخّصة[1].

ومن خلال الوقوف على المسائل الأساسيّة للتوحيد و«الإلهيّات بالمعنى الأخصّ» يمكن الانتهاء إلى الأصول الأساسيّة الأخرى وهي «المعاد» و«النبوّة» و«الإمامة» ونحوها.

وهذه هي الرؤية الكونيّة التي أشرنا إليها في مقدّمة هذه الأبحاث، وقلنا أنّ هناك علاقةً وطيدةً بينها وبين الآيديولوجيا.

يقول الشيخ مصباح اليزدي: «إنّ علاقة العلوم الفلسفيّة بالبعد المعنويّ للإنسان أقرب من علاقة العلوم الطبيعيّة، وإن كانت العلوم الطبيعيّة أيضاً ترتبط بالبعد المعنوي للإنسان بفضل العلوم الفلسفيّة، وتتجلّى هذه العلاقة في معرفة الله ثمّ في معرفة النفس الإنسانيّة وفلسفة الأخلاق أكثر من أيّ مجال آخر، وذلك لأنّ الفلسفة الإلهيّة تعرِّفنا على الله سبحانه وتعالى وعلى صفات الجمال والجلال التي يتميّز بها، فتهيّئ لنا الأرضيّة للاتّصال بمنبع العلم والقدرة والجمال اللانهائيّ. وعلم النفس الفلسفيّ ييسّر لنا معرفة الروح وصفاته وخصائصه، ويعرّفنا جوهر الإنسانيّة ويوّسع رؤيتنا بالنسبة لحقيقة أنفسنا ويهدينا إلى ما وراء الطبيعة ووراء الحدود الضيّقة للزمان والمكان، ويُفهمنا أنّ حياة الإنسان ليست محدودة في الإطار

---

(١) **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، محمّد تقي مصباح اليزدي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة: ج١ ص٩٢.

الضيّق والمظلم للحياة الماديّة والدنيويّة. وفلسفة الأخلاق وعلم الأخلاق يبيّنان لنا الطرق العامّة لتجميل الروح وتنظيف القلب وكسب السعادة الأبديّة والكمال النهائي. ولكنّ الظفر بجميع هذه المعارف القيّمة التي لا بديل لها، يتوقّف على حلّ مسائل علم المعرفة وعلم الوجود.

إذن: الفلسفة الأولى هي مفتاح خزائن عظيمة لا تنفد، تبشّر بسعادةٍ وتمتّعٍ خالد، وهي غصنٌ مباركٌ من الشجرة الطيّبة، التي تحمل ألوان الفضائل العقليّة والروحيّة والكمالات المعنويّة الإلهيّة اللانهائيّة، وتقوم بأعظم الأدوار في تهيئة الأرضيّة لتكامل الإنسان وتعاليه»[1].

٣. إثبات موضوعات العلوم الأخرى

من الأهداف الأساسيّة التي تحقّقها الفلسفة الأولى على صعيد العلوم الأخرى: أنّ جميع العلوم بفروعها المختلفة ـ سواء كانت طبيعيّة أو غيرها ـ تحتاج في إثبات مواضيعها إليها.

توضيح ذلك: أنّ الإنسان يبحث عن الحقائق الوجوديّة على ثلاثة أنحاء:

النحو الأوّل: البحث عن وجودها وعدمها، وهو ما يعبّر عنه بـ«كان التامّة» وهو العلم الباحث عن الشيء هل هو موجود؟ وإذا كان موجوداً فما هي كيفيّة وجوده؟ أهو مادّي كالجسم، أم مجرّد كالنفس؟

النحو الثاني: البحث عن الخواصّ والآثار المرتبطة بها، وهو المعبّر عنه بـ«كان الناقصة» وهو العلم الباحث عن ثبوت حالةٍ أو أثرٍ لشيء أو عدم ثبوته، كالبحث عن الجسم أهو حارّ أم بارد؟ ساكن أم متحرك؟ ونحو ذلك.

النحو الثالث: البحث عنها من حيثيّة إنّها «ينبغي أن توجد» أو «لا ينبغي أن

---

(١) **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، مصباح اليزدي، مصدر سابق: ج١ ص٦٢.

توجد» وهو العلم الباحث في أنّ «العدل» مثلاً ينبغي أن يُفعل، وأنّ «الظلم» لا ينبغي أن يُفعل.

فالإجابات التي نحصل عليها من خلال النحو الأوّل هي التي تؤلّف المسائل الفلسفيّة بالمعنى الأخصّ، والإجابات التي نتوفّر عليها من خلال النحو الثاني هي التي تعطينا سلسلة العلوم الطبيعيّة والرياضيّة، والإجابات التي نقف عليها من خلال النحو الثالث هي التي تتكوّن منها المسائل الأخلاقيّة.

وعلى هذا يتّضح الدور الذي تقوم به الفلسفة بالنسبة إلى العلوم الأخرى، لأنّنا كلّما اقتحمنا فرعاً من فروع العلم المختلفة، وجدنا أنّه يبحث عن الأحوال والأعراض التي تعرض موضوع ذلك العلم؛ ومن الواضح: أنّ ثبوت حالةٍ لشيءٍ أو تحقّق أثرٍ له، لا يمكن إلّا في حالة وجود ذلك الشيء نفسه، وهذا قانون عامّ لا يشذّ عنه فرع من فروع المعرفة النظريّة والعمليّة حتّى الفلسفة الأولى، إلّا أنّ الفرق بين موضوع الفلسفة الإلهيّة وباقي موضوعات العلوم الأخرى يكمن في أنّ موضوع الفلسفة ـ وهو الموجود ـ بديهيّ التصور وأوّلي التصديق؛ فلا يحتاج إلى علمٍ آخر يقوم بدور تعريف هذا الموضوع وإثبات وجوده الخارجي. وهذا بخلاف موضوعات العلوم الأخرى فإنّها محتاجة في تبيين مبادئها التصوريّة والتصديقيّة إلى الفلسفة، لأنّه سيأتي أنّ موضوع أيّ علم يؤلّف محور مسائل ذلك العلم، وهو الجامع بين موضوعات مسائله. وعندما لا يكون وجود مثل هذا الموضوع بديهياً فإنّه سوف يحتاج إلى إثبات، ولا يندرج إثباته ضمن مسائل العلم نفسه، لأنّ مسائل أيّ علم تقتصر على القضايا المبيّنة لأحوال الموضوع وأعراضه، ولا تتعرّض لوجوده[1].

هذا مضافاً إلى: أنّ جميع العلوم التي تعتمد المنهج التجريبي لتحقيق

---

(١) **المنهج الجديد**، مصباح اليزدي، مصدر سابق: ج١ ص١١٨.

مسائلها، غير قادرة على إثبات أصل وجود موضوعاتها؛ لأنّ ذلك إنّما يثبت من خلال الاستدلال العقلي البرهاني، وهذا ما لا يتيسّر إثباته من خلال المناهج الحسّيّة. ففي مثل هذه الموارد أيضاً، لا يوجد سوى الفلسفة الأولى التي تستطيع أن تقدّم العون لهذه العلوم فتثبت موضوعاتها بالبراهين العقليّة.

فعلم الأخلاق مثلاً لا يتعرّض لمسألة: هل الإنسان له نفسٌ وراء هذا البدن؟ وإذا كانت موجودةً أَمجرّدةٌ هي أم ماديّة؟ وإذا كانت مجرّدةً أهي كذلك حدوثاً وبقاءً، أم هي ماديّةٌ حدوثاً ومجرّدةٌ بقاءً؟ ونحوها من المسائل المتعلّقة بـ«علم النفس الفلسفيّ»، فإنّها جميعاً تقع على عهدة الفلسفة الأولى لبيان حدودها وإثبات وجودها.

نعم، علم الأخلاق يبيّن لنا الطرق العامّة لتهذيب النفس وتجميل الروح وتنظيف القلب للوصول إلى الغاية الحقيقيّة والكمال النهائي للإنسان المتحقّق بـ«القرب الإلهي» وذلك لأنّ موضوع «علم الأخلاق» هو «النفس الناطقة» التي هي حقيقة الإنسان ولبّه، وهو أشرف الأنواع الكونيّة، وهذا لا يمكن البرهنة عليه وإثباته إلّا من خلال الأبحاث الفلسفيّة.

وكذلك العلوم الطبيعيّة، فإنّها إذ تبحث عن الجسم ـ وهو الشيء الذي له أبعادٌ ثلاثة ـ لا تبحث في أنّ له وجوداً خارجيّاً أم ـ كما يقول بعض المتكلّمين ـ أنّ ما نحسّ به أنّه جسم ذو ثلاثة أبعاد، ليس في الواقع إلّا مجموعة من الذرّات الخالية من أيّ بعد؟ وإنّما يقع هذا النحو من البحث على عاتق الفلسفة نفياً أو إثباتاً.

نعم، تدور الأبحاث المرتبطة بالعلوم الطبيعيّة حول الأعراض والأحوال التي تعرض الجسم المفروض وجوده في الواقع الخارجي. وهكذا الحال في العلوم الرياضيّة؛ يقول الآملي: «إنّ نسبة موضوع العلم الأعلى إلى موضوعات سائر العلوم نسبة الكلّي إلى أفراده، فتكون موضوعات العلوم من مصاديق

موضوع العلم الأعلى، ولهذا صار هو العلم الأعلى، واستحقّ بأن يكون له الرياسة العامّة المطلقة على سائر العلوم، وسمّي بالعلم الأعلى والفلسفة الأولى، ووجه تسميته بالعلم الأعلى؛ فهو لتقدّم موضوعه على موضوعات كلّ العلوم، وبالفلسفة الأولى؛ فلتقدّم مرتبته على مراتب سائر العلوم بتقدّم موضوعه»[1].

ومنه يتّضح وجه تسميتها ـ أي الفلسفة بالمعنى الأخصّ ـ بأمّ العلوم، حيث إنّ العلوم جميعاً تحتاج إليها في مبادئها التصوّريّة والتصديقيّة، وهذا بخلاف «الفلسفة» فإنّها مستغنية عنها في ذلك.

ومن الأسماء التي تذكر لهذا اللون من المعرفة: «الميتافيزيقا» و«العلم الكلّي» و«ما قبل الطبيعة».

أمّا الأوّل: فهو أنّ هذا اللفظ مأخوذ في الأساس من أصلٍ يونانيّ هو «متاتافوسيكا» وبعد حذف حرف الإضافة «تا» وتبديل «الفوسيكا» إلى «فيزيقا» أصبحت «الميتافيزيقا». وقد ترجمت إلى ما «بعد الطبيعة» في اللغة العربيّة. وحسب ما ينقله مؤرّخو الفلسفة، فإنّ هذا اللفظ في البدء قد جُعل اسماً لأحد كتب أرسطو، وهو من حيث الترتيب يأتي بعد كتاب الطبيعة، ويدور البحث فيه عن الأمور العامّة للوجود، وهي مجموعة مواضيع يطلق عليها في العصر الإسلامي اسم «الأمور العامّة»[2].

وقد يُذكر وجهٌ آخر لتسميتها بـ«ما بعد الطبيعة»: «وهو تأخّرها في التعليم والتعلّم عن العلوم الطبيعيّة والرياضيّة»[3].

---

(١) **درر الفوائد**، تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري، تأليف العلّامة الشيخ محمّد تقي الآملي، الناشر مؤسّسة دار التفسير، قم: ج٢ ص١٢٦.

(٢) **المنهج الجديد**، مصباح اليزدي، مصدر سابق: ج١ ص٦٣.

(٣) **درر الفوائد**، الآملي، مصدر سابق: ج٢ ص١٢٦.

وأمّا وجه تسميتها بـ«ما قبل الطبيعيّة» فهو لما تقدّم من أنّ الوجود يثبت أوّلاً وبالذات: للعلّة المفيضة للوجود، وثانياً وبالغير: للمعلول، وحيث إنّ عالمنا المشهود معلولٌ لعالمٍ علويٍّ آخر، فيكون ذلك العالم متقدّماً بحسب الواقع ونفس الأمر على نشأة الطبيعة، فتسمّى تلك الأبحاث المرتبطة بتلك النشأة بـ«ما قبل الطبيعة».

وأمّا وجه تسميتها بـ«العلم الكلّي» فقد اتّضح من الأبحاث السابقة.

٤. احتياج العلوم الأخرى إلى الفلسفة في إثبات أنّها كليّة وقطعيّة

من النقاط الأساسيّة التي تحتاج فيها العلوم الطبيعيّة والرياضيّة وغيرهما إلى الفلسفة: أنّ عدداً من مبادئها التصديقيّة ـ سواء كانت من الأصول الموضوعة أو المتعارفة ـ يتمّ إثباتها والبرهنة عليها في الأبحاث الفلسفيّة، وأهمّها «مبدأ العليّة وقوانينها الفرعيّة».

«فإن كلّ القوانين الكليّة العلميّة متوقّفة في قطعيّتها وقانونيّتها على أصولٍ عامّة لا يمكن إثباتها إلّا في ظلّ الفلسفة»[1].

وقد أوضح الشهيد الصدر[2] هذه الحقيقة بقوله:

---

(١) **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، العلّامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، تقديم وتعليق: مرتضى مطهّري، ترجمة: عمّار أبو رغيف، مؤسّسة أمّ القرى: ج١ ص٥٦.

(٢) هو السيّد محمّد باقر بن حيدر بن إسماعيل الصدر، ولد في الكاظمية سنة ١٣٥٣هـ، واستشهد في ٢٤ جمادى الأولى سنة ١٤٠٠هـ. ينحدر من بيتٍ اشتهر بالعلم، ومنذ أيّام دراسته الأولى عُرف بالنبوغ المبكّر واتّسم حضوره العلمي حتى في فترة التلمذة بالأصالة والحرية الفكرية. وصل إلى مرتبة الأساتذة الكبار في النجف الأشرف منذ سنة ١٣٧٨هـ.

وهو مؤسّس مدرسة فكرية إسلامية أصيلة تماماً، اتّسمت بالشمول من حيث المشكلات التي عنيت بها وميادين البحث، فكتبه «فلسفتنا» و«الأسس المنطقية للاستقراء» و«المرسل

«إنّ النظريّات العلميّة في مختلف ميادين التجربة والمشاهدة تتوقّف بصورة عامّة على مبدأ العليّة وقوانينها توقّفاً أساسياً. وإذا سقطت العليّة ونظامها الخاصّ من حساب الكون، يصبح من المتعذّر تماماً تكوين نظريّةٍ علميّةٍ في أيّ حقلٍ من الحقول.

وليتّضح هذا، نجد من الضروريّ أن نشير إلى عدّة قوانين من المجموعة الفلسفيّة للعليّة التي يرتكز عليها العلم، وهي كما يلي:

أ. مبدأ العليّة القائل: إنّ لكلّ حادثة سبباً.

ب. قانون الحتميّة القائل: إنّ كلّ سبب يولّد النتيجة الطبيعة له بصورة ضروريّة، ولا يمكن للنتائج أن تنفصل عن أسبابها.

والرسول والرسالة» عالجت البنى الفكرية العليا للإسلام، في حين إنّ «اقتصادنا» و«البنك اللاربوي في الإسلام» و«الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية»، عنيت بطرح التصوّر الإسلامي لمشاكل الإنسان المعاصر، هذا بالإضافة إلى كتبه في الفقه والأصول التي قدّم فيها إضافاتٍ هامّةً وأصيلة.

لا تفوتنا الإشارة إلى مجموعة محاضراته حول «التفسير الموضوعي للقرآن» التي طرح فيها منهاجاً جديداً في التفسير اتّسم بعبقريّته وأصالته.

لاحقه النظام «البعثي» الحاكم في العراق، فمُنع من إقامة الصلاة والتدريس في فترات كثيرة، واعتُقل عدة مرّات ثم وُضع تحت الإقامة الجبرية في منزله بالنجف الأشرف، وحيل بينه وبين الناس تماماً مدّة ثمانية أشهر، مضى بعدها شهيداً سعيداً. وكان بحقٍّ جديراً بلقب الشهيد الثالث.

أجيز بالاجتهاد في سنّ الثامنة عشرة ثم استقلّ بالدرس والبحث، وبعد وفاة السيّد محسن الحكيم برزت أهليّته للمرجعية، وبدأ الأخذ عنه وكثر تلاميذه، وحين استشهد كان قد أصبح مهيّأً للمرجعية العامّة في النجف، ولو امتدّت به الحياة لساد في جميع أقطار الشيعة. **أعيان الشيعة**، تحقيق: حسن الأمين: ج٩ ص١٨٤.

ج. قانون التناسب بين الأسباب والنتائج القائل: إنّ كلّ مجموعة متّفقة في حقيقتها من مجاميع الطبيعة، يلزم أن تتّفق أيضاً في الأسباب والنتائج.

وبعد أن عرفنا الفقرات الرئيسيّة الثلاث (العليّة، والحتميّة، والتناسب) لنعد الآن إلى العلوم والنظريّات العلميّة، فإنّنا سوف نجد بكلّ وضوح: أنّ جميع النظريّات والقوانين التي تزخر بها العلوم مرتكزةٌ ـ في الحقيقة ـ على أساس تلك الفقرات الرئيسيّة، وقائمةٌ على مبدأ العليّة وقوانينها. فلو لم يؤخذ هذا المبدأ كحقيقةٍ فلسفيّةٍ ثابتة، لما أمكن أن تقام نظريّةٌ ويشاد قانونٌ علميٌّ له صفة العموم والشمول؛ ذلك أنّ التجربة التي يقوم بها العالم الطبيعيّ في مختبره، لا يمكن أن تستوعب جميع جزئيّات الطبيعة، وإنّما تتناول عدّة جزئيّاتٍ محدودةٍ متّفقةٍ في حقيقتها، فتكشف عن اشتراكها في ظاهرةٍ معيّنة، وحيث يتأكّد العالم من صحّة التجربة ودقّتها وموضوعيّتها يضع ـ فوراً ـ نظريّته أو قانونه العامّ الشامل لجميع ما يماثل موضوع تجربته من أجزاء الطبيعة. وهذا التعميم ـ الذي هو شرطٌ أساسيٌّ لإقامة علمٍ طبيعيّ ـ لا مبرّر له إلّا قوانين العليّة (بصورة عامّة) وقانون التناسب منها (بصورة خاصّة) القائل: إنّ كلّ مجموعةٍ متّفقةٍ في حقيقتها، يجب أن تتّفق أيضاً في العلل والآثار. فلو لم تكن في الكون عللٌ وآثار، وكانت الأشياء تجري على حسب الاتّفاق البحت، لما أمكن للعالم الطبيعي القول: إنّ ما صحّ في مختبره الخاصّ، يصحّ على كلّ جزءٍ من الطبيعة على الإطلاق.

وهكذا نعرف أنّ وضع النظريّة العامّة لم يكن ميسوراً، دون الانطلاق من مبدأ العليّة؛ فمبدأ العليّة هو الأساس الأوّل لجميع العلوم والنظريّات التجريبيّة.

وبتلخيص: إنّ النظريّات التجريبيّة لا تكتسب الصفة العلميّة ما لم تعمّم لمجالاتٍ أوسع من حدود التجربة الخاصّة، وتقدَّم كحقيقةٍ عامّة. ولا يمكن تقديمها كذلك إلّا في ضوء مبدأ العليّة وقوانينها، فلابدّ للعلوم عامّة أن تعدّ مبدأ العليّة وما إليها من قانوني الحتميّة والتناسب، مسلّماتٍ أساسيّةً وتسلّم بها

بصورة سابقة على جميع نظرياتها وقوانينها التجريبيّة»[1].

ومن الواضح أنّ «مبدأ العليّة» وقوانينها الفرعيّة ليست نظريّةً علميّةً تجريبيّة، بل هي قانونٌ فلسفيٌّ عقليٌّ فوق التجربة، كما هو محقّقٌ في مباحث العلّة والمعلول من الفلسفة.

«وعلى أيّ حال، فإنّ ضرورة أيّ قانونٍ كلّي وقطعيّته ـ إن كان مثل هذا القانون يمكن اكتشافه بالأسلوب التجريبيّ في الطبيعيات ـ مرهونةٌ بقبول مبدأ العليّة وفروعه. وإثبات هذه القوانين إنّما هو من جملة المساعدات التي تقدّمها الفلسفة للعلوم»[2].

٥. الدفاع أمام الفلسفات الأخرى

لقد غزا العالم الإسلاميّ ـ منذ سقطت الدولة الإسلاميّة صريعةً بأيدي المستعمرين ـ سيلٌ جارفٌ من الثقافات الغربيّة القائمة على أسسهم الحضاريّة ومفاهيمهم عن الكون والحياة والمجتمع، فكانت تمدّ الاستعمار امتداداً فكرياً متواصلاً في معركته التي خاضها للإجهاز على كيان الأمّة وسرّ أصالتها المتمثّل في الإسلام.

ثمّ وفدت بعد ذلك إلى أراضي الإسلام السليبة أمواجٌ أخرى من تيّارات الفكر الغربي ومفاهيمه الحضاريّة، لتنافس المفاهيم التي سبقتها إلى الميدان، وقام الصراع بين تلك المفاهيم الواردة على حساب الأمّة وكيانها الفكريّ والسياسيّ الخاصّ.

وكان لابدّ للإسلام أن يقول كلمته في معترك هذا الصراع المرير، وكان لابدّ أن تكون تلك الكلمة قويّة وعميقة، صريحة وواضحة، كاملة وشاملة، للكون والحياة والإنسان والمجتمع والدولة والنظام، ليتاح للأمّة أن تعلن كلمة «الله» في

---

(١) **فلسفتنا**، محمّد باقر الصدر، دار الكتاب الإسلامي، قم، الطبعة العاشرة: ص٣٠٥.

(٢) **المنهج الجديد**، مصباح اليزدي، مصدر سابق: ج١ ص١٢١.

المعترك، وتنادي بها وتدعو العالم إليها، كما فعلت في فجر تاريخها العظيم[١].

ومن الواضح أنّه لم يكن للإسلام أن يقول كلمته تلك، من خلال الاقتصار على القرآن الكريم والأحاديث الواردة عن الرسول الأعظم وأئمّة المسلمين عليهم السلام؛ ذلك لأنّ الغزو الثقافيّ الفكريّ الذي غزا العالم الإسلامي كان يستهدف أوّلاً القرآن العظيم لإسقاطه عن الاعتبار والاعتماد.

وبغضّ النظر عن مدى نجاحه في محاولته تلك، إلّا أنّه لم يكن هناك طريقٌ لردّ تلك المذاهب المادّيّة والفلسفات المنحرفة والملحدة، إلّا من خلال الاستدلال القائم على المنطق العقلي والقياس البرهاني، لأنّه هو المقياس المشترك في التفكير البشري على مسرح التاريخ.

وهذا ما وجدناه جليّاً في المحاولات التي قام بها فلاسفتنا المعاصرون، نخصّ بالذكر منهم: الطباطبائي، والصدر، والمطهّري، وجوادي آملي وغيرهم من أعلام هذا الاتّجاه، الذين حاولوا أن يقفوا أمام ذلك الغزو الفكري من خلال المنهج العقلي الذي اتّبعوه في مؤلّفاتهم المختلفة.

والهدف الأساس الذي حاولت تلك الدراسات ـ وما يناظرها ـ تحقيقه، هو صون الإنسان المسلم من الانحراف في التفكير وألوان الزلل، وتسليحه في ميدان الصراع العقائدي بسلاحٍ لا يُقهر، وأن تزوّده بقدرة الدفاع عن الرؤى والاتّجاهات الصحيحة، والهجوم على الأفكار الباطلة.

«وبناءً على هذا فإنّ للفلسفة ـ علاوة على دورها الإيجابي الذي لا نظير له ـ دوراً هجومياً لا بديل له، ولها تأثيرٌ ضخم في مجال نشر الثقافة الإسلاميّة وتحطيم الثقافات اللا إسلاميّة»[٢].

---

(١) من مقدمة **فلسفتنا**، محمّد باقر الصدر، مصدر سابق: ص٦.

(٢) **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، مصدر سابق: ج١ ص٩٧.

البحث الثاني
مناهج المعرفة عند الإسلاميين

الغرض الأساس الذي دعانا إلى البحث في هذه المقدّمة حول المناهج المعرفيّة لدى علماء المسلمين على اختلاف مشاربهم، هو بيان أنّهم جميعاً ـ إلّا من شذّ منهم ـ متّفقون على حجّيّة الدليل العقليّ في مقام إثبات حقائق الوجود للآخرين، وإن اختلفوا فيما بينهم في الطريق الذي سلكوه للوقوف على تلك الحقائق واكتشافها.

وذلك لأنّنا نبحث تارةً في الطريق والمنهج الذي يوصلنا للكشف عن حقائق الموجودات الخارجيّة كما هي في الواقع ونفس الأمر، وأخرى نتكلّم في الأسلوب الذي لابدّ من اتّباعه لإثبات تلك الحقائق للآخرين.

وعلى هذا الأساس قد تختلف المدارس بعضها عن بعض في البحث الأوّل، وأعني به الطريق الموصل لتكوين رؤية كونيّة في المسائل الأساسيّة المطروحة أمام الإنسان. ولكن هذا لا يعني أنّ الأسلوب الذي تتبعه هذه المدارس للحوار العلمي فيما بينها يختلف أيضاً، بل قد تكون متّفقة في الأسلوب الذي تتبعه في البحث الثاني، وأعني به: المنهج المتّبع لإيصال الحقائق إلى الآخرين.

فمثلاً: نجد أنّ الأسلوب العقلي الذي يعتمد (من حيث الهيئة والصورة) القياس الأرسطي، و(من حيث المادّة والمحتوى) اليقينيات الأرسطيّة ـ وهو القياس البرهاني المنتج للنتيجة اليقينيّة من بين الأقيسة ـ قد تتّفق مجموعة من المدارس الفكريّة لاتّباعه في البحث الثاني، وإن كانت هذه المدارس مختلفة فيما بينها في البحث الأوّل، إذ لكلٍّ منها طريقتها الخاصّة في الوصول إلى الكشف عن حقائق الأشياء.

وهذا ما نجده واضحاً عند المدرسة المشّائيّة والإشراقيّة والحكمة المتعالية، فإنّها متّفقة جميعاً في اتّباع المنهج العقلي في البحث الثاني، وإن كان بدرجات متفاوتة، وإنّما وقع الاختلاف الكبير فيما بينها في البحث الأوّل، وربّما اطردت هذه القاعدة في العرفان النظريّ وعلم الكلام أيضاً.

فعندما نتكلّم عن المدارس والمسالك المختلفة التي وُجدت على مسرح الفكر الإنساني لتكوين هذه الرؤية الكونيّة أو تلك، إنّما ينحصر حديثنا في المقام الأوّل من البحث، وهو السبيل للوقوف على حقائق الأشياء، وهنا اختلف الفلاسفة والعرفاء والمتكلّمون فيما بينهم، حيث اختار كلّ فريقٍ طريقاً ومنهجاً للوصول يختلف عن الآخر، فتعدّدت الرؤى واختلفت؛ من فلسفيّةٍ وكلاميّةٍ وعرفانيّة؛ ولذا سوف نقتصر في هذا المبحث على ذكرٍ إجماليّ لأصول هذه المدارس الفكريّة والعقائديّة.

وسيتّضح لنا أنّ هذه المدارس الفكريّة تتّفق غالباً في البحث الثاني، حيث تحاول بأجمعها الاستعانة بالأسلوب والمنهج العقلي لإيصال الحقائق إلى الآخرين، وإن كان التوفيق قد حالف بعضها وجانب بعضها الآخر، كما سيتّضح ذلك في البحوث اللاحقة إن شاء الله تعالى.

أمّا المدارس وأنواع الرؤى الكونيّة التي يقع الحديث عنها، فهي:

١. المدرسة المشّائيّة.

٢. المدرسة الكلاميّة ـ الدينيّة.

٣. المدرسة العرفانيّة.

٤. المدرسة التوفيقيّة، التي تنقسم بدورها إلى:

أ. المدرسة الإشراقيّة.

ب. مدرسة الحكمة المتعالية.

والضابط الذي ذكره المحقّقون لهذا التقسيم هو ما أشار إليه الحكيم

السبزواري؛ حيث قال: «ووجه ضبط افتراق أهل العلم والمعرفة إلى المتكلّم والحكيم المشّائي والإشراقي والصوفي: أنّ المتصدّين لمعرفة حقائق الأشياء إمّا أن يبحثوا بحيث يطابق الظاهر من الشريعة في الأغلب، فيقال لهم المتكلّمون، وإمّا أن لا يراعوا المطابقة ولا المخالفة، فإمّا أن يقتصروا على المجاهدة والتصفية فيقال لهم الصوفيّة، وإمّا أن يكتفوا بمجرّد النظر والبيان والدليل والبرهان فيقال لهم المشّاؤون؛ فإنّ عقولهم في المشي الفكري، فإنّ النظر والفكر عبارة عن حركة من المطالب إلى المبادئ، ومن المبادئ إلى المطالب. وإمّا أن يجمعوا بين الأمرين فيقال لهم الإشراقيون؛ فإنّهم لتجافيهم عن عالم الغرور واجتنابهم عن قول الزور، مستشرفون إلى عالم النور، فتشملهم العناية الإلهيّة بإشراقات القلوب وشرح الصدور»[1].

وقريب منه ما ذكره اللاهيجي في شرح رسالة المشاعر[2].

---

(١) **شرح الأسماء الحسنى**، شرح دعاء الجوشن الكبير، للحكيم المتألّه المولى هادي السبزواري، تحقيق د. نجفقلي حبيبي: ص٢٣٤.

(٢) **شرح رسالة المشاعر للملا صدرا**، تأليف: ملا محمّد جعفر اللاهيجي، تعليق وتصحيح ومقدمة: سيد جلال آشتياني: ص٤.

(١)

المدرسة المشّائيّة؛ الخلفيات والمكوّنات العامّة

١. خصائص المدرسة

تمتدّ جذور المدرسة المشّائيّة إلى سقراط وإفلاطون وأرسطو، حيث امتازت طريقة هؤلاء الأعلام في الفكر الفلسفيّ الإنساني بعدّة خصائص:

الأولى: المنهج والأسلوب العقلي المتّبع في تحقيق مسائلها، حتى فيما يرتبط بالأخلاق والسياسة، فإنّ هذه المدرسة حاولت استخراج واستنباط مسائلها من المبادئ العقليّة عبر الطرق المنطقيّة.

الثانية: أنّ الروح العامّة التي تحكم هذه الفلسفة هي الاهتمام بالإلهيّات خصوصاً، وببحوث الميتافيزيقيا التجريديّة عموماً.

الثالثة: محاولة ربط الأبحاث الفلسفيّة بالقضايا الحياتيّة للإنسان، فإنّ فلسفة سقراط هي أوّل فلسفة يونانيّة اهتمّت بالقضايا الأخلاقيّة، وجعلت ذلك في صميم أفكارها الأساسيّة؛ لذا قيل: إنّ سقراط جاء بالفلسفة من السماء إلى الارض؛ كنايةً عن البُعد العملي الذي طُعِّمت به الفلسفة النظريّة لمعالجة مشاكل الحياة بشتّى جوانبها.

ثمّ جاء دور أرسطو تلميذ إفلاطون وكبير فلاسفة اليونان على الإطلاق، الملقّب بـ«المعلّم الأوّل»، حيث استطاع هذا الفيلسوف الكبير تأسيس مدرسة فلسفيّة جبّارة سيطرت لقرون متوالية على التفكير البشري بشتّى اتّجاهاته، ويعود الفضل في ذلك إلى الأسس المنطقيّة التي وضعها في قالب علميّ دقيق. وهذه القواعد المنطقيّة، وإن كانت تؤلّف الأساس الفكري لسقراط وإفلاطون، بل هي موجودة في فطرة التفكير البشري السليم، إلّا أنّ الفضل في تدوينها

وتبويبها وإخراجها إلى عالم الوجود، بالنحو الذي نعرفه من المنطق الأرسطي، يعود إلى «المعلم الأوّل». هذا مضافاً إلى دوره في إرساء أركان المدرسة الفلسفيّة العميقة التي وضع أسسها، وما تزال عدّة من أصولها وقواعدها خالدة وباقية إلى يومنا هذا، لم تستطع كلّ العواصف الفكريّة والفلسفيّة أن تنتقص من سلطتها المطلقة على مدى هذه القرون المتمادية.

وعندما انتقلت أصول الفلسفة المشّائيّة من خلال ترجمة الفلسفات اليونانيّة إلى اللغة العربيّة، نجد أنّ فيلسوف العرب «يعقوب بن إسحاق الكندي» كان في طليعة الفلاسفة الإسلاميين، الذين حاولوا فهم وهضم هذه الفلسفات، إلّا أنّ دوره لم يتجاوز الشرح والتفسير بالنحو الذي يجعلها متطابقة مع الأفكار الأساسيّة في الدين الإسلامي.

وهكذا كانت الحركة الفكريّة في العصر الإسلامي تمضي في نقل أفكار الفلاسفة السابقين وشرحها، حتى انتهى الأمر إلى ظهور علَمَين كبيرين في تاريخ الفلسفة الإسلاميّة هما: «أبو نصر الفارابي» الملقّب بـ«المعلم الثاني»، و«أبو علي بن سينا» الملقّب بـ«الشيخ الرئيس» أي رئيس المدرسة المشّائيّة في الفكر الفلسفيّ في العصر الإسلامي، حيث استطاع هذان العلَمان تطوير الكثير من الأصول الفلسفيّة بعد هضم تلك الفلسفات ونقدها، إلى أن بلغت نضجها وكمالها المطلوب.

ولا نبالغ إذا قلنا إنّه لم يكن للفلسفة قبلهما ـ بصيغتها الجديدة ـ كيانٌ مستقلّ عن الفلسفة الأرسطيّة وسائر الفلسفات المنقولة إلى اللغة العربيّة، وعلى هذا الأساس استحقّا هذه الألقاب التي أُضيفت إليهما؛ تعبيراً عن الجهود الجبّارة التي بذلاها في سبيل ترويج الفلسفة والأبحاث العقليّة.

ونحن لو أردنا أن نشخّص المحور الأساسي الذي يُقام عليه البناء الفلسفيّ في مدرسة الشيخ الرئيس، لرأيناه يعود إلى حاكميّة المنهج العقلي على كيانها. فلهذا ذكر السبزواري أنّ المدرسة المشّائيّة تكتفي بمجرّد النظر والبرهان لمعرفة

حقائق الأشياء.

وعلى هذا الأساس نجد أنّ من أهمّ الخطوط العامّة التي تحكم الفكر المشّائي موقفه السلبي تجاه أصول المكاشفة والشهود، حيث لم تؤمن هذه الفلسفة بمعطيات هذه الأصول بنحوٍ يجوز بناء المسائل العلميّة عليها، بينما سنرى أنّ المدرسة العرفانيّة وقفت في الطرف الآخر من هذه المدرسة، وادّعت أن لا سبيل لمعرفة الحقائق واكتساب المعارف إلّا عن طريق المجاهدة وتصفية القلب.

ولكنّ هذا الرفض المطلق لمعطيات المكاشفة والشهود، لم يكن هو الاتّجاه السائد في جميع أتباع هذه المدرسة، بل يظهر من الشيخ الرئيس نفسه في بعض كتبه ومؤلّفاته ـ كما في الإشارات والتنبيهات ـ خلاف ذلك، حيث عقد نمطاً مستقلّاً، وهو النمط التاسع، لبيان مقامات العارفين، وقد صرّح فيه بأنّ الطريق لمعرفة الحقائق الوجوديّة لا ينحصر بالبرهان والاستدلال العقلي المحض على مستوى المقام الأوّل من البحث، وإنّما يمكن الوصول أيضاً إلى تلك المعارف من خلال المكاشفات العرفانيّة، وإن بقي معتقداً بأنّ السبيل الوحيد في المقام الثاني من البحث هو الاستدلال العقلي لإثبات تلك الحقائق للآخرين.

وممّا ذكرناه يتبيّن الخلط الذي وقع فيه الباحث المغربي محمّد عابد الجابري ـ في كتابه نحن والتراث ـ حيث زعم أنّه لابدّ من تصنيف «ابن سينا» على الفريق الباطني المعتقد بالكشف والشهود، ولا يصحّ جعله في طبقة المؤمنين بالاستدلال العقلي[1].

---

(١) انظر: **نحن والتراث**، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، محمّد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، المغرب، ١٩٨٦: ص٨٧ فما بعد.

٢. الموقف من الشريعة

بقيت هنالك مقولة أشار إليها السبزواري، ويردّدها آخرون أيضاً، تفيد أنّ الفلسفة المشّائيّة في العصر الإسلامي لا تُعنى كثيراً بمطابقة مقولاتها الفلسفيّة التي انتهت إليها من خلال أصولها العقليّة وقواعدها المنطقيّة، لظواهر الشريعة المقدّسة، بل هي مؤمنة بتلك المقولات الأساسيّة في هذه المدرسة سواء طابقت ظواهر الشريعة الإسلاميّة أم لا.

إلّا أنّه لا يمكن الإذعان لهذه الدعوى على إطلاقها؛ لأنّ المفروض بهذه المدارس أنّها تتّصف جميعاً بـ«الإسلاميّة»، وهذا يستلزم أن تكون ـ في أصولها العامّة وخطوطها الكليّة ـ موافقة للأفكار الأساسيّة التي جاء بها الإسلام.

على هذا الأساس فنحن نعتقد أنّ جميع الفلاسفة الإسلاميين كانوا بصدد التوفيق بين المقولات الفلسفيّة التي يؤمنون بها وبين معطيات الشريعة الإسلاميّة ـ وهناك شواهد كثيرة في كلمات هؤلاء الأعلام لا مجال لذكرها هنا ـ ولم يكن ذلك مقصوراً على الاتّجاه الفلسفيّ في الفكر الإسلامي، بل نجده واضحاً في الاتّجاه الكلامي والعرفاني أيضاً، لأنّ هؤلاء جميعاً كانوا مؤمنين بالإسلام قبل أن يكونوا فلاسفة ومتكلّمين وعرفاء.

والأساس الذي كان ينطلق منه هؤلاء الحكماء هو أنّهم كانوا معتقدين بأنّ الشريعة الحقّة صادرة عن مبدأ العقل، فيستحيل مناقضتها لقضايا العقل الضروريّة أو القريبة من الضرورة، كما يستحيل أيضاً مخالفة العقل لقضايا الشريعة الحقّة بصفتها صادرة عن مبدأ العقل وقيّومه، وهذا ما نجده واضحاً في كلمات الفارابي وغيره كما سيأتي.

٣. المناقشة والتقويم

بقي الكلام في حدود نجاح الفلسفة المشّائيّة في مجال التطبيق، فهل استطاعت

هذه الفلسفة التي نضجت واكتملت في بيئة الفكر الإسلامي، أن توفَّق لهذا التطبيق الذي كانت تسعى إليه أم أخفقت في هذا المجال، ولم تستطع بناء صرحٍ فلسفيّ يكون قادراً على إثبات المعطيات الدينيّة الأساسيّة من خلال القواعد العقليّة والموازين المنطقيّة؟

يمكن القول: بأنّ المدرسة المشّائيّة لم يحالفها التوفيق كثيراً في هذا المجال، خصوصاً في البحوث المرتبطة بعلم النفس الفلسفيّ وعلم المعاد، وكذلك ما يرتبط بالنشآت الوجوديّة التي سبقت عالمنا المشهود، وغيرها من المسائل الأساسيّة الكثيرة التي أخفقت في تحقيقها فلسفياً وعقلياً، وهذا على عكس ما سنجده في مدرسة الحكمة المتعالية لصدر الدين الشيرازي، حيث كانت موفّقة إلى حدٍّ كبير في التأسيس لأصولٍ عقليّة كانت لها القدرة الكافية على تبيين المعطيات الدينيّة وإثباتها من خلال القواعد العقليّة المتقنة.

ولكن يبقى السؤال: لماذا لم توفَّق أصول الفلسفة المشّائيّة لذلك؟ وما هو السبب الرئيسي الذي أدّى بها إلى هذا الإخفاق؟

في مقام الإجابة يمكن القول إجمالاً: إنّ هذه الخيبة يمكن أن ترجع لعدّة أمور، يرتبط أهمّها بالمقولات الفلسفيّة والقواعد العقليّة التي أسّسوها وافترضوا أنّ معطياتها ضروريّة كالنصوص السماويّة، معصومة عن الخطأ، ولا تقبل النقد والتمحيص، ومن خلال ذلك أخذوا يفكّرون في المعطيات الدينيّة، محاولين تطبيقها على قواعدهم الفلسفيّة التي انتهوا إليها، ووقعوا في ورطة تأويل النصوص الدينيّة بما ينسجم مع النتائج العقليّة.

وبتعبير آخر: إنّ هؤلاء الفلاسفة افترضوا أنّ معطيات العقل غنيّة عن البحث والتفسير والنقد والتمحيص، على عكس معطيات الشريعة، فإنّها قابلة لكلّ تفسير وتأويل وتطبيق، فكان هذا هو السبب في ابتعادهم عن ظواهر الشريعة بنحوٍ أو بآخر، فاتُّهموا من قبل خصومهم المتكلّمين بأنّهم لا يراعون

حرمة للظواهر الدينيّة، وإنّما الذي يهمّهم هو الحفاظ على مقولاتهم وقواعدهم الفلسفيّة مهما أمكن، ولعلّ هذا هو السبب الذي دعا السبزواري إلى أن يقول عنهم ما نقلناه عنه سابقاً.

وكيفما كان، لا نبالغ إن قلنا: إنّ هذا الاتّجاه الفلسفيّ في الفكر الإسلامي استطاع أن يُحكم قبضته الفكريّة وأن تكون له السلطة المطلقة لقرونٍ عديدة، إلى أن ظهرت المباني الفلسفيّة التي وضع أُسسها الشيرازي في القرن الحادي عشر من الهجرة في مدرسته (الحكمة المتعالية)، وعندها أخذ نجم هذا الاتّجاه بالأفول.

ومن أبرز أتباع هذه المدرسة في المشرق الإسلامي: الفارابي، والمحقّق الطوسي (شارح الإشارات) والمحقّق الداماد (أستاذ صدر الدين الشيرازي) وغيرهم، وأمّا في المغرب الإسلامي فأبرز أتباعها هم: ابن رشد، وابن باجة، وابن صائغ وغيرهم.

فتلخّص ممّا مرّ: أنّ الاتّجاه العامّ السائد لدى أبناء هذه المدرسة في المقام الأوّل من البحث هو الطريقة العقليّة للوصول إلى الكشف عن الحقائق، وهذا ما يجعلها منسجمةً تماماً مع المقام الثاني من البحث، وهو المنهج المتّبع لإيصال هذه المعارف والحقائق إلى الآخرين.

(٢)

المدرسة الكلاميّة؛ الوظائف والمسار العامّ

يعدّ علم الكلام أحد العلوم الإسلاميّة التي نشأت وترعرعت ونضجت في أحضان الفكر الإسلامي الأصيل، وإن حاول بعض المستشرقين من الذين يسعون لنفي أيّ إبداع فكريّ لعلماء المسلمين، أن يرجعوا بهذا اللون من المعرفة إلى جذور مسيحيّة سبقت الإسلام والفكر الإسلامي، إلّا أنّ هذه المحاولة محكومة بالفشل، ولسنا الآن بصدد تحقيق المسألة تاريخياً، وإنّما غرضنا الأساس الذي لأجله عقدنا البحث، هو بيان الأصول والمباني الأساسيّة لهذه المدرسة؛ لنقف من خلال ذلك على نقاط الافتراق التي يتميّز بها هذا الاتّجاه عن الاتّجاهات الفلسفيّة والفكريّة الأخرى.

١. التعريف بالمدرسة الكلاميّة

عُرّف علم الكلام الإسلامي بأنّه: «العلم الذي يبحث في أصول الدين الإسلامي»[1].

وتوضيح هذا التعريف يعود إجمالاً إلى أنّ مجموعة التعاليم والأحكام التي جاء بها الإسلام ويتألّف منها الدين الإسلامي هي على ثلاثة أقسام:

الأوّل: قسم العقائد أو «أصول الدين»، ويعنى بالمسائل والأمور التي يجب على الفرد المسلم أن يؤمن بها؛ من قبيل: الإيمان بوجود الله تعالى وصفاته الذاتيّة، والنبوّة العامّة والخاصّة، والمعاد وما شاكل ذلك. ولا يخفى أنّ هناك اختلافات ليست بالقليلة بين الفرق الإسلاميّة والمذاهب الكلاميّة، إلّا أنّ نقاط الاتفاق

---

(١) **آشنايى باعلوم إسلامي** (فارسي)، مرتضى مطهّري، علم الكلام، انتشارات صدرا، قم.

والاشتراك بينها ليست بأقلّ من ذلك أيضاً، إن لم نقل إنّها أكثر.

الثاني: قسم الأخلاق، ويعنى بالمسائل والتعاليم التي ترتبط بها ينبغي أن يكون عليه الفرد المسلم في صفاته المعنويّة والروحيّة، من قبيل العدالة، والتقوى، والشجاعة، والوفاء، والأمانة ونحوها.

الثالث: قسم الأحكام أي «فروع الدين»، ويرتبط بسلوك وأفعال الفرد المسلم من حيث علاقته بربّه، وارتباطاته مع مجتمعه وأفراد عائلته، وما يجوز له أن يفعل وما لا يجوز، من قبيل الصلاة والصوم والجهاد والزكاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمعاملات والنكاح والطلاق والإرث، فهو يُعنى بالجانب الحقوقي في إدارة المجتمع الإسلامي.

فالعلم الذي يتصدّى للقسم الأوّل هو «علم الكلام»، والعلم الذي يهتمّ بالثاني هو «علم الأخلاق» وأمّا العلم الذي يبحث عن القسم الثالث فهو «علم الفقه»، والمقسم لهذه العلوم والمعارف جميعاً هو الدين الإسلامي وتعاليم الإسلام.

ومن الواضح أنّ القسم الأوّل يرتبط بالرؤية الكونيّة والحكمة النظريّة، والقسمين الأخيرين يدخلان في الآيديولوجيا والحكمة العمليّة.

٢. سبب التسمية

السؤال المطروح في المقام هو: لماذا سمّي هذا الفرع من فروع المعرفة بـعلم الكلام؟

ذكر المحقّقون وجوهاً متعدّدة لذلك، منها:

١. أنّ المتصدّين لهذا اللون من المعرفة كانت عادتهم في الكتب التي ألّفوها لهذا الغرض أن يعبّروا في أوّل كلّ مسألة «الكلام في كذا» و«الكلام في كذا».

٢. أنّ الوجه هو أنّ الحديث في هذا العلم كان ينبغي السكوت فيه وعدم

الخوض في مسائله كما تعتقد مدرسة الحديث؛ حيث إنّ البحث في هذا العلم إنّما ينصبّ حول «الذات وصفاتها» والمسائل المتعلّقة بذلك، وبزعم هؤلاء أنّه ينبغي السكوت وعدم الكلام، إلّا أنّ هؤلاء العلماء تكلّموا فيها، فسمُّوا بـ«علماء الكلام».

٣. أنّ البحث في هذا العلم إنّما بدأ من مسألة أنّ كلام الله مخلوق أم لا، حادث أم قديم، وقد شغلت هذه المسألة بال العلماء والمفكّرين الإسلاميين في عصر الخلفاء، وحدثت بسبب ذلك مشاجرات وصدامات دامية ذكرها التاريخ وسجّل تفاصيلها، وعُرفت بـ«محنة خلْق القرآن»، وربّما كان هذا الوجه هو المشهور.

هذه بعض الوجوه التي ذُكرت في كلمات الأعلام في سبب التسمية.

وأمّا الفِرق والمذاهب الكلاميّة فهي كثيرة ومتشعّبة، ولكنّ المعروف منها في تاريخ الفكر الكلامي: المعتزلة، والأشاعرة، والشيعة الإماميّة.

وتفصيل الحديث عن هذه المذاهب، وذكر مؤسّسيها، والعوامل السياسيّة والفكريّة التي أدّت إلى ظهورها، موكول إلى محلّه.

وأخيراً: ما هو الفرق بين هذا الاتّجاه واتّجاه أهل الحديث الذين هم فريق كبير من علماء المسلمين؟

لا يخفى أنّ مصطلح أهل الحديث قد يُطلَق ويراد به أُولئك الذين اعتمدوا الحديث والرواية في مقام استنباط الفروع الدينيّة، ويقع في قبالهم أهل القياس مثلاً، وهذا خارج عن محلّ الكلام، وقد يُطلَق ويراد به الذين اعتمدوا النصّ الديني في مقام الاستدلال على «أُصول الدين» في المقام الثاني من البحث، وبهذا يفترقون عن المتكلّمين، حيث إنّهم ـ أي أهل الحديث ـ اعتمدوا النصّ الديني في المقامين معاً، وهذا بخلافه عند المتكلّمين حيث إنّهم لم يعتمدوا النصّ إلّا في المقام الأوّل، كما تقدّم.

٣. وظائف علم الكلام

يمكن تلخيص الوظائف الأساسيّة التي يتبنّاها علم الكلام الإسلامي في النقاط الثلاث التالية:

١. تبيين «أصول الدين» وتمييزها عن غيرها من التعاليم الإسلاميّة.

٢. إثباتها بالأدلّة العقليّة.

٣. الدفاع عنها ومواجهة ما يحوم حولها من الشبهات والشكوك.

وهذه الوظائف المشار إليها تعبّر، من جهة، عن المسؤوليّة الملقاة على عاتق علم الكلام، المتمثّلة بالدفاع عن حريم أصول المعارف الإسلاميّة، وتكشف من جهةٍ أخرى عن طبيعة المنهج الذي يتبعه المتكلّم في المقام الأوّل من البحث، بحيث لو سألناه عن طريقة وصوله إلى هذه الأصول التي أثبتها ودافع عنها، لأجاب: إنّ ذلك مستفاد من ظواهر الكتاب والسنّة[1].

وهذا يعني: أنّ المدرسة الكلاميّة يمكن تصنيفها على الاتّجاه النقلي في المقام الأوّل من البحث، وعندما تكون هذه المدرسة بصدد إثبات هذه المعارف للآخرين في المقام الثاني من البحث، فإنّه يمكن تصنيفها على الاتّجاه العقلي، حيث إنّ أصحاب هذا الاتّجاه كانوا يحاولون الاستعانة بالمعطيات العقليّة لإثبات تلك المدّعيات الدينيّة.

بعبارة أخرى: كانوا بصدد تطبيق المقولات والقواعد العقليّة على الأفكار الدينيّة.

وهنا يأتي التساؤل السابق الذي أشرنا إليه في الاتّجاه المشّائي، وهو هل

---

(١) لا يقال: لماذا لا تُبدّل لفظة السنّة بالعترة، كما ورد في حديث الثقلين؟

لأنّه يقال: إنّ البحث الكلامي لا يختصّ بالمدرسة الإمامية، وإنّما هو أعمّ، ومن هنا عبّرنا بالسنّة ليكون شاملاً لجميع المدارس الكلامية، العامّة والخاصّة.

استطاع علماء الكلام أن يؤسّسوا منظومة عقليّة كاملة ومنسجمة ومتقنة، تكون قادرة على توفير الغطاء العقلي لكلّ الظواهر الدينيّة المتعلّقة بأصول الدين؟

الملاحظ في مقام الإجابة عن ذلك: أنّ المدرسة الكلاميّة لم يحالفها التوفيق في هذا المجال، ويرجع السبب الأساسي إلى أنّ هؤلاء تعاملوا مع الظواهر النقليّة بنحوٍ يرفض أيّ تفسير أو شرح أو نقد لها، مع أنّها لا تفيد في كثير من الأحيان غير الظنّ، والظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً، خصوصاً ونحن نتكلّم في المعارف المرتبطة بـ«أصول الدين»، والثابت في محلّه أنّ الظنّ ليس حجّة في القسم الأوّل من المعارف الدينيّة.

وكيفما كان، فإنّ الاتّجاه الكلامي لمّا فرض أنّ الظواهر الدينيّة غنيّة عن التفسير والنقد، حاول أن يستعين بأيّ وجه عقليّ لإثبات تلك المدّعيات، وحيث إنّه لم يستطع أن يؤسّس المبادئ العقليّة اليقينيّة لإثبات ما هو بصدده، استعان بجملة من القواعد الجدليّة في هذا المجال، ومن هنا اتّهمت المدرسة الكلاميّة عامّة أنّ المنهج المتّبع في إثبات مدّعياتها هو الجدل لا البرهان، وترتّب على ذلك: أنّ الغاية التي كان يهدف إليها المتكلّم، هي إفحام الخصم وإلزامه، بخلاف الاستدلال البرهاني فإنّ المطلوب منه هو الوصول إلى الحقّ والواقع.

٤. المقارنة بين الاتّجاهين

إذا قمنا بعمليّة مقايسة بين الاتجّاه المشّائي والاتّجاه الكلامي لوجدنا أنّهما يختلفان في المنطلق، والوسيلة، والهدف.

أمّا المنطلق، فالاتّجاه الأوّل يؤمن بأن لا طريق للوصول إلى الحقائق واكتساب المعارف إلّا بالمنهج والأسلوب التعقّلي، وهذا خلاف الاتّجاه الثاني الذي يرى أنّ الطريق إلى ذلك هو الرجوع إلى ظواهر الكتاب والسنّة.

وأمّا الوسيلة، فالأوّل يرى أنّه لابدّ من اعتماد المقدّمات البرهانيّة لإثبات

تلك الحقائق والمدّعيات، خلافاً للثاني فإنّه يستعين بالمقدّمات الجدليّة للوصول إلى الغاية التي يروم تحقيقها.

وأمّا الهدف، فإنّ الاتّجاه الأوّل يعتبر الأصل هي المقولات الفلسفيّة، ويبحث في ظواهر الشريعة؛ محاولاً تطبيقها على تلك القواعد والمقولات، فيما يقف أصحاب الاتّجاه الثاني على النقيض من ذلك، حيث يعتبرون أنّ الأصل هي ظواهر الشريعة التي لا يجوز أن تمسّ بأيّ نحو من الأنحاء، وإنّما يجب على العقل ومعطياته أن يطبّق نفسه على تلك المدّعيات.

وهذه الاختلافات بين الاتّجاهين أدّت في تأريخ الفكر الإسلامي إلى مصادمات فكريّة حادّة، أفضت في بعض الأحيان إلى اتّهامات بالخروج عن الدين، ولم تكن نتائجها سلبيّة دائماً، بل كانت إيجابيّة في كثير من الأحيان وبنّاءة؛ لأنّ الإشكالات والانتقادات التي كانت توجّهها المدرسة الكلاميّة للقواعد الفلسفيّة كان لها الأثر الكبير في تطوير وتعميق القواعد العقليّة، ولم يكن الفلاسفة منفردين في الميدان العلمي، وإنّما كان في قبالهم خصمٌ عنيدٌ يراقبهم في كلّ صغيرة وكبيرة، وهذا ما أدّى بالفلاسفة إلى أن يكونوا أكثر دقّة في استنباط قواعدهم التي يستندون إليها لفهم معطيات الشريعة.

ولا نريد الدخول في بيان قصّة هذه المشاجرات العلميّة، بل نكتفي بالإشارة لبعضها، من قبيل ما وقع بين الغزالي وابن رشد، في «تهافت الفلاسفة»، و«تهافت التهافت»، وما وقع بين الشهرستاني والطوسي في «مصارع الفلاسفة»، و«مصارع المصارع»، وما حدث بين الرازي والطوسي، في الانتقادات الشديدة التي وجّهها الإمام الرازي إلى فلسفة الشيخ الرئيس، والإجابات الدقيقة والعميقة التي أدلى بها المحقّق الطوسي في قبال ذلك، والتي أعادت للفلسفة اعتبارها العلمي، فإنّ مثل هذه المصادمات أدّت إلى ثراء الفلسفة من جهة، واستغناء الكلام عن الفلسفة من جهة أخرى، حيث إنّه لم يكن بالإمكان أن يدافع المتكلّم عن نفسه أمام هجمات

الحكماء بالأسلحة ذاتها والقواعد التي نقّحت في الأمور العامّة من الفلسفة نفسها وبنيت عليها القواعد الفلسفيّة.

من هنا حاول المتكلّمون أن يؤسّسوا بناءً عقلياً مستقلّاً عن القواعد العقليّة للفلاسفة؛ لكي يستطيعوا أن يدافعوا عن أنفسهم أمام هجمات خصومهم.

وإذ لا يسع المجال للدخول في الأمور العامّة التي بناها المتكلّمون؛ لأجل الدفاع بها عن معطيات الشريعة، يكفينا شاهداً على ذلك ما اعتمده المتكلّم قبال الفيلسوف من قواعد، من قبيل «استحالة التسلسل»، و«بقاء العرض زمانين»، و«الترجيح بلا مرجّح»، و«الحدوث الزماني للعالم»، و«جواز إعادة المعدوم»، و«عدم احتياج المعلول إلى العلّة بقاءً»، وغيرها من القواعد التي وقع فيها الاختلاف بينهما، وحاول المتكلّمون أن يستغنوا بها عن الفلاسفة.

لكن لم تستمرّ هذه المصادمات كثيراً، بل خمد أوارها من خلال المحاولة التي قام بها المحقّق الطوسي في كتابه «تجريد الاعتقاد»، فإنّه استطاع أن يدوّن علم الكلام على الأُسس العقليّة التي قامت عليها الفلسفة الإسلاميّة، وناقش كلّ القواعد العقليّة التي بناها المتكلّمون لأنفسهم في الأُمور العامّة، وهذه المحاولة ـ بغضّ النظر عن كونها أكانت موفّقة أم لا ـ لابُدّ أن تدرَس جيّداً من الناحية العلميّة؛ لمعرفة آثارها وأنّها إيجابيّة أو سلبيّة.

٥. المناقشة والتقويم

حيث انتهى بنا المطاف إلى المقارنة بين اتّجاهين يعدّان من الاتّجاهات الأساسيّة التي حكمت الفكر الإسلامي على مدى قرون عديدة، لابأس بالإشارة إلى المحاكمة ما بينهما أيضاً ولو بنحو الاختصار.

فيما يتعلّق بالاتّجاه المشّائي، فإنّنا لا يمكن أن نذعن أنّ كلّ ما وصل إليه الجهد البشري على مدار تاريخه العلميّ الطويل والشاقّ في مجال القواعد العقليّة

والفلسفيّة هو مطابقٌ للواقع، وأنّه لا يقبل النقد والتمحيص ـ كما يظهر من بعضهم ـ لأنّ المفروض أنّ هذه القواعد هي نتيجة جهدٍ بشريّ غير معصوم، إذن فهناك عدد منها ـ قلّ أو كثر ـ يجانب الصواب والحقّ، وفي مثل هذه الحالة سيخطئ أصحاب هذا الاتّجاه ـ ولو في بعض الموارد ـ عندما يحاولون تأويل النصوص الدينيّة بما ينسجم مع قواعدهم العقليّة.

وهذه المشكلة التي واجهت الاتّجاه الأوّل ساريةٌ في الاتّجاه الثاني (الكلامي) بالكيفيّة ذاتها، إن لم نقل بنحوٍ أقوى وأشدّ، والسبب في ذلك: أنّ أصحاب هذا الاتّجاه اعتمدوا الظواهر ـ كتاباً وسنّة ـ للوصول إلى الحقائق والمعارف الدينيّة التي تتعلّق بـ«الرؤية الكونيّة» أو «أُصول الدين»، وكان طريقهم لذلك فهمهم البشريّ، ومن الواضح أنّ الإنسان غير المعصوم يتأثّر بالعوامل والظروف الشخصيّة للذهن، التي تختلف من ذهنٍ إلى آخر، مضافاً إلى الإطار الثقافي والفكري الذي يحمله الفرد، فإنّ هذه العوامل وغيرها لها الأثر الكبير في إلقاء الضوء على النصوص وفهمها.

وهذا ما أدّى بالمفكّر الكبير محمّد باقر الصدر قدّس سرّه إلى التمييز بين نوعين من الظهور، هما: الظهور الذاتي، والظهور الموضوعي للنصّ الديني.

يقول الشهيد الصدر: «إنّ المراد بالظهور الذاتي: الظهور الشخصي الذي ينسبق إلى ذهن كلّ شخص. وبالظهور الموضوعي: الظهور النوعي الذي يشترك في فهمه أبناء العرف والمحاورة الذين تمّت عرفيّتهم، وهما قد يختلفان؛ لأنّ الشخص قد يتأثّر بظروف وملابسات وسنخ ثقافته أو مهنته أو غير ذلك، فيحصل في ذهنه أُنسٌ مخصوصٌ بمعنىً مخصوصٍ لا يفهمه العرف العامّ من اللفظ. ومن هنا يُعلم أنّ الظهور الذاتي الشخصي نسبيّ، مقام ثبوته عين مقام إثباته، ولهذا قد يختلف من شخص إلى آخر. وأمّا الظهور الموضوعي فهو حقيقةٌ مطلقةٌ ثابتة، مقام ثبوته غير مقام إثباته؛ لأنّه عبارة عن ظهور اللفظ المشترك عند

أهل العرف وأبناء اللغة بموجب القوانين الثابتة عندهم للمحاورة، وهي قوانين متعيّنة، وإن شئت عبّرت بأنّه الظهور عند النوع من أبناء اللغة، ومن هنا يعرف أنّه يعقل الشكّ فيه؛ لكونه حقيقة ثابتة قد لا يحرزها الإنسان وقد يشكّ فيه.

والظهوران قد يتطابقان كما عند الإنسان العرفي غير المتأثّر بظروفه الخاصّة، وقد يختلفان؛ فيخطئ الظهورُ الذاتيُّ الشخصيُّ الظهورَ الموضوعيَّ»[1].

ولعلّ هذا هو أحد العوامل والأسباب الأساسيّة التي أدّت إلى وقوع هذا الاختلاف الكبير بين علماء الكلام، بالنحو الذي لم نعهد نظيره بين الفلاسفة.

يقول الطباطبائي: «اختلف الباحثون في التفسير في مسالكهم، بعدما عمل فيهم الانشعاب في المذاهب ما عمل، ولم يبق بينهم جامع في الرأي والنظر إلّا لفظ لا إله إلّا الله محمّد رسول الله، واختلفوا في معنى الأسماء والصفات والأفعال، والسموات وما فيها، والأرض وما عليها، والقضاء والقدر، والجبر والتفويض، والثواب والعقاب، وفي الموت والبرزخ والبعث، والجنّة والنار، وبالجملة: في جميع ما تمسّه المعارف الدينيّة ـ ولو بعض المسّ ـ فتفرّقوا في طريق البحث عن معاني الآيات، وكلٌّ يتحفّظ على متن ما اتّخذه من المذهب والطريقة»[2].

إنّ النقطة المشتركة التي أدّت إلى أن لا يكون التوفيق حليفاً لهما؛ هو أنّ كلا الاتّجاهين كان أحاديّ التفكير في عمليّة التطبيق ما بين الأصول العقليّة والمعطيات الدينيّة، وسيأتي توضيح ذلك أكثر في مدرسة الحكمة المتعالية.

---

(١) **بحوث في علم الأصول**، مباحث الحجج والأصول العملية، الحجج والأمارات، تقريراً لأبحاث سيّدنا وأستاذنا الشهيد السعيد آية الله العظمى السيّد محمّد باقر الصدر (طاب ثراه)، السيّد محمود الهاشمي، الناشر: المجمع العلمي للشهيد الصدر، ١٤٠٥هـ: ج١ ص٢٩١.

(٢) **الميزان في تفسير القرآن**، العلّامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، منشورات: مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان: ج١ ص٥.

إلى هنا انتهى الحديث عن المدرسة الكلاميّة، وقد تبيّن أنّ النصّ الدينيّ والحفاظ على ظواهره مهما أمكن، هو الأساس الذي تنطلق منه هذه المدرسة، ولذلك أطلق عليها المفكّرون المعاصرون مدرسة «الاتّجاه النصّي».

(٣)

المدرسة العرفانيّة؛ المكوّنات والاتجاهات والخطّ العامّ

ينقسم العرفان بنحوٍ كلّي إلى قسمين:

القسم الأوّل: العرفان النظريّ

وهو فرع من فروع المعرفة الإنسانيّة التي تحاول أن تعطي تفسيراً كاملاً عن الوجود ونظامه وتجلّياته ومراتبه.

بعبارة أُخرى: إنّ العرفان النظريّ هو بصدد إعطاء رؤية كونيّة عن المحاور الأساسيّة في عالم الوجود، وهي «الله» و«الإنسان» و«العالم»، ولكن العارف يستند في تأسيس هذه الرؤية على المكاشفة والشهود، ومن هنا فإنّ العرفان النظريّ هو علم له موضوع ومبادئ ومسائل كأيّ لون من ألوان المعرفة الأُخرى.

والكلام في هذا القسم من العرفان يقع في مقامين أيضاً:

المقام الأوّل: الطريق الموصل لمعرفة حقائق الوجود

يتناول هذا المقام الطريق الموصل لمعرفة حقائق الوجود على ما هي عليه، خصوصاً المعارف المرتبطة بالتوحيد، والمسلك العرفاني يعتقد أنّه لا طريق لتلك المعرفة إلّا من خلال تصفية القلب وتزكيته بواسطة الرياضات المعنويّة التي أقرّها الشارع المقدّس.

يقول السيّد حيدر الآملي: «اعلم أنّ العلوم كلّها تنقسم إلى قسمين: رسميّ اكتسابيّ، وإرثيّ إلهيّ، فالعلم الرسمي الاكتسابي يكون بالتعليم الإنساني على التدريج، مع نصَب قويّ وتعب شديد في مدّة طويلة. والعلم الإرثي الإلهي يكون تحصيله بالتعليم الربّاني بالتدريج وغير التدريج مع روح وراحة في مدّة

يسيرة. وكلّ واحد منهما يحصل بدون الآخر، ولكنّ الثاني ـ أي العلم الإرثي ـ يفيد بدون الأوّل، والعلم الأوّل لا يفيد بدون العلم الثاني، كعلوم الأنبياء والأولياء، فإنّها تفيد بدون العلم الظاهر، بخلاف العلم الظاهر فإنّه لا يفيد بدونه، وإليهما أشار النبي صلى الله عليه وآله بقوله: «**العلم علمان، علم اللسان فذلك حجّة الله على ابن آدم، وعلم في القلب، وذلك هو العلم النافع**»(١).

وكذلك أمير المؤمنين عليه السلام في قوله: «**العلم علمان: مطبوع ومسموع، ولا ينفع المسموع إذا لم يكن المطبوع**»(٢).

والقسمان بأسرهما، يمكن تحصيلهما والجمع بينهما، كما كانا حاصلين لكثير من الأنبياء والأولياء والكمّل. ومع تقديرهما، الأصلح والأنفع منهما لايكون إلّا العلم الثاني أي الذي هو في القلب؛ لأنّ العلم الأوّل ليس له نفع، ومع أنّه كذلك، المضرّة منه متوقّعة، بل هي واقعة حاصلة، وأقلّها الحرمان من حصول المعارف الحقيقيّة والعلوم الإرثيّة التي هي سبب المنفعة دنياً وآخرة.

وبيان ذلك: هو أنّ النفع من العلوم ـ في هذا المكان ـ هو تحصيل معرفة الله على سبيل اليقين، ومعرفة الأشياء على ما هي عليه، التي هي أيضاً من معرفة الله تعالى؛ لأنّ من عرف الأشياء على ما هي عليه، عرف الله تعالى على ما هو عليه، ومن عرف الله على ما هو عليه، عرف الأشياء على ما هي عليه؛ لاستحالة انفكاك كلّ واحد منهما عن الآخر، وكلاهما مستحيل الحصول من العلوم الرسميّة.

أمّا الأوّل ـ أي معرفة الله ـ فلأنّهم أقرّوا بعجزهم عن معرفة ذات الحقّ ووجوده. وقالوا: نحن ما نعرف منه إلّا أسماءه وصفاته وأفعاله، والحال أنّ الذي قالوه في هذه المعارف أيضاً ـ عند التحقيق ـ لا يشهد إلّا بجهلهم....

---

(١) **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٢ ص٣٣، باب١، ح٢٦.

(٢) المصدر السابق: ج١ ص٢١٨، باب١، ح٤٤.

وأمّا الثاني ـ أي معرفة النفس ـ فلأنّهم عجزوا عن معرفة أنفسهم التي هي أقرب الأشياء إليهم فضلاً عن غيرها»[١].

«وأمّا كيفيّة تحصيل العلوم الحقيقيّة ـ أي الإرثي الإلهي ـ فهو في غاية السهولة، لأنّها موقوفة على فراغ القلب وصفاء الباطن، وهذا يمكن بساعة واحدة وبيوم واحد وبليلة واحدة! هذا إذا كان القائل بها قائلاً بالكسب، وأمّا إذا لم يكن قائلاً به، بل يكون قائلاً بأنّها هبة إلهيّة وعطيّة ربانيّة، فيمكن حصولها بأقلّ من ذلك»[٢].

وقال الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي فيما كتبه إلى الغزالي ـ صاحب الإحياء ـ يعاتبه فيها على ترك طريق الرياضة والمجاهدة، وتحصيل المعارف عن طريق العلوم الكسبيّة: «فينبغي للعاقل أن يخلّي قلبه من الفكر ـ إذا أراد معرفة الله تعالى من حيث المشاهدة ـ ومن المحال على العارف بمرتبة العقل والفكر أن يسكن ويستريح، ولا سيّما في معرفة الله تعالى. ومن المحال أن يعرف ماهيّته بطريق النظر، فما لك يا أخي! تبقى في هذه الورطة ولا تدخل طريق الرياضات والمجاهدات والخلوات التي شرّعها رسول الله ﷺ، فتنال ما نال من قال فيه سبحانه وتعالى: ﴿عَبْداً مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً﴾ (الكهف: ٦٥). ومثلك مَن يتعرّض لهذه الخطّة الشريفة والمرتبة العظيمة الرفيعة»[٣].

---

(١) **جامع الأسرار ومنبع الأنوار مع رسالة نقد النقود في معرفة الوجود**، السيّد حيدر الآملي، تصحيح وتقديم هنري كوربان وعثمان إسماعيل يحيى، الترجمة الفارسية: السيّد جواد طباطبائي، المركز الفرنسي للدراسات الإيرانية، شركة المنشورات العلمية والثقافية: ص٤٧٢.

(٢) المصدر السابق: ص٥٣٤.

(٣) **جامع الأسرار**، حيدر الأملي، مصدر سابق: ص٤٩١.

١ . مزايا المدرسة

ممّا تقدّم من كلام هذين العَلَمين يتبيّن أنّ الطريق والمنهج الصحيح لمعرفة الله تعالى ومشاهدته، والوقوف على حقائق هذا العالم ـ على ما هي عليه ـ ينحصر في هذا الطريق القلبي والمجاهدة والرياضة المعنويّة.

ولكن يبقى هذا التساؤل: لماذا عدل هؤلاء عن المنهج العقلي المشّائي، أو النصّي (الكلامي) لاكتساب المعارف والحقائق والوقوف عليها؟

يمكن أن يقال بالاستناد إلى ما جاء في كلمات أصحاب هذه المدرسة، إنّ هذا العدول كان لسببين:

الأوّل: أنّ تلك الطرق لا تفيد النفس شيئاً تستريح إليه وتسكن له؛ لأنّ احتمال الخطأ والاشتباه قائم على أيّ حال؛ يقول ابن عربي: «واعلم أنّ أهل الأفكار إذا بلغوا فيها الغاية القصوى أدّاهم فكرهم إلى حال المقلِّد المصمّم، فإنّ الأمر أعظم من أن يقف فيه الفكر، فما دام الفكر موجوداً، فمن المحال أن يطمئنّ ويسكن، فللعقول حدٌّ تقف عنده من حيث قوّتها في التصرّف الفكري، فإذن ينبغي للعاقل أن يتعرّض لنفحات الجود ولا يبقى مأسوراً في قيد نظره وكسبه، فإنّه على شبهة في ذلك»[1].

ويقول السيّد حيدر الآملي: «والغرض أنّ العلوم الرسميّة الحاصلة عن النظر والفكر ليست خالية من الشكوك والشبهة والخطأ والزلل»[2].

الثاني: لو غضضنا النظر عن الإشكال الأوّل، فإنّ غاية ما يقال في تلك المناهج أنّها تدرك العالم وخالقه عن طريق المفاهيم التي يحصل عليها، والكمال الذي يصل إليه العالم بها هو «انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله

---

(١) **جامع الأسرار**، حيدر الأملي، مصدر سابق: ص٤٩١.
(٢) المصدر السابق: ص٤٩٢.

وتمامه وصيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني»[(١)].

وأمّا العارف فلا علاقة له بالفهم والعقل وإدراك المفاهيم والصور، بل غايته التي يسعى للوصول إليها، هي مشاهدة جمال الحقّ وشهود حقائق هذا العالم على ما هي عليه، وليس الكمال الذي يبتغيه هو تحصيل صورة هذه الأشياء، ومن الواضح أنّ الفرق كبير جدّاً بين من يعرف النار من خلال المفهوم والصورة الذهنيّة، وبين من يعرفها من خلال الإحساس بحرارتها والاحتراق بها. والأوّل حال الحكيم المشّائي، والثاني هو حال العارف المكاشف.

يقول الطباطبائي قُدِّسَ سِرُّه: «إنّ العارف هو الذي يمكنه الانقطاع قلباً عن هذه النشأة مع تمام الإيقان باللازم من المعارف الإلهيّة، والتخلّص إلى الحقّ سبحانه، وهذا هو الذي يمكنه شهود ما وراء هذه النشأة الماديّة والإشراف على الأنوار الإلهيّة كالأنبياء عليهم السلام»[(٢)].

بعبارة أخرى: إنّ اليقين على ثلاث مراتب: علم اليقين، وعين اليقين، وحقّ اليقين، كما أُشير إلى ذلك في القرآن الكريم:

﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ * ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾ (التكاثر: ٥ـ٧) و**﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ﴾** (الواقعة: ٩٥).

يقول الآملي: «إنّ تعريف اليقين بحسب التقسيم المتقدّم، هو أنّ علم اليقين ما كان بشرط البرهان، وعين اليقين ما كان بحكم البيان، وحقّ اليقين ما كان بنعت العيان. فعلم اليقين لأرباب العقول، أعني أرباب العقول المؤيّدة من عند الله، كعقول الحكماء الإلهيّين المطّلعين على حقائق الأشياء على ما هي عليه،

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٢٠.

(٢) **رسالة الولاية**، العلّامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، منشورات قسم الدراسات الإسلامية، ١٣٦٠ هـ: ص١٧.

المخصوصين بالخير الكثير في قوله تعالى: ﴿**يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً**﴾ (البقرة: ٢٦٩).

والخير الكثير هو العلوم والحقائق والاطّلاع على سرّ القدر، الحاصلة من الحكمة الإلهيّة المخصوصة بهم، أي بالحكماء الإلهيّين لا الحكماء الفلاسفة المبعدين عنها.

وعين اليقين لأصحاب العلوم ـ أي العلوم الحقيقيّة الإرثيّة الإلهيّة المتقدّم ذكرها ـ التي هي علوم الأنبياء والأولياء والمرسلين، الحاصلة لهم بالوحي والإلهام والكشف، الواصلة إلى تابعيهم بالإرث، لقوله عليه السلام: العلماء ورثة الأنبياء.

وحقّ اليقين لأصحاب المعارف، أي الأنبياء والأولياء والكمّل الذين حصّلوا معرفة الله ومعرفة الأشياء ـ على ما هي عليه ـ بالكشف والمشاهدة والذوق والفناء وغير ذلك.

ومثال هذه المراتب الثلاث، مثال شخصٍ وُلد في بيتٍ مظلم وهو مكفوف العين، وما كان يقدر أن يطّلع ولا أن يشاهد جرم الشمس وأنوارها المشرقة على الآفاق، ولكن سمع بذكرها واطّلع على أوصافها وكيفيّة طلوعها وغروبها وكمال إشراقها وغير ذلك.

فإذا طلع من البيت وفتح عينيه وشاهد طلوع الصبح الصادق الذي هو أعظم علامةٍ من علامات طلوع الشمس، فهو بمثابة علم اليقين، لأنّه لا يشكّ أحدٌ في أنّ بعد طلوع الصبح يكون طلوع الشمس؛ لأنّه يعرف بالحقيقة أنّ الصبح والضياء من آثار أنوار الشمس وشعاعها المشرق.

وإذا طلعت الشمس وانتشر إشراقها على الآفاق، وشاهدها الشخص على هذا الوجه مع جرمها العظيم أيضاً، فهو بمثابة عين اليقين، لأنّه شاهد بعينه الآن ما علمه بعلمه قبل ذلك.

وإذا وصل هذا المشاهد إلى جرم الشمس وزالت كثافته وصار نوراً محضاً،

وحصل بينه وبينها مناسبةٌ ذاتيّة بحيث صارت هي هو أو هو هي، فهو بمثابة حقّ اليقين»[١].

٢. موقع العقل ودوره

وثَمّ تساؤل آخر هو: أتؤمن المدرسة العرفانيّة بالعقل والاستدلال العقلي في المقام الأوّل من البحث، أم ترفض ذلك؟

وللإجابة عن ذلك يمكن أن يقال: إنّ هناك اتّجاهين في هذا المجال:

الأوّل: هو الاتّجاه المتطرّف الذي ينكر أيّ دور للاستدلالات العقليّة في مجال الكشف عن الحقائق الوجوديّة، وهذا ما يظهر من خلال بعض كلمات العرفاء.

منها: ما ذكره الآملي حيث قال: «إنّ النفع من العلوم هو تحصيل معرفة الله على سبيل اليقين ومعرفة الأشياء ـ على ما هي عليه ـ التي هي أيضاً من معرفة الله تعالى، لأنّ من عرف الأشياء على ما هي عليه، عرف الله على ما هو عليه. ومن عرف الله على ما هو عليه، عرف الأشياء على ما هي عليه؛ لاستحالة انفكاك كلّ واحد منهما عن الآخر، وكلاهما مستحيل من العلوم الرسميّة»[٢].

ومنها: ما ذكره ابن فناري في «مصباح الأنس» حيث قال: إنّ «معرفة الأشياء على ما هي عليه»[٣] بالأدلّة النظريّة متعذّرة؛ لوجوه. ثمّ استعرض وجوهاً متعدّدة للاستحالة.

---

(١) **جامع الأسرار**، حيدر الآملي، مصدر سابق: ص٦٠٢.

(٢) المصدر السابق: ص٤٧٣.

(٣) **مصباح الأنس**، لمحمّد بن حمزة بن محمّد العثماني ابن فناري، في شرح مفتاح غيب الجمع والوجود، لصدر الدين محمّد بن إسحاق قونوي، تعليق: ميرزا هاشم بن حسن بن محمّد علي الكيلاني أشكوري وآية الله حسن زاده آملي: ص٩.

ومنها: ما عن عبد الرزاق الكاشاني، فإنّه رجع من العلوم الرسميّة إلى العلوم الحقيقيّة، وصنّف في التصوّف كتباً ورسائل، حتى قال في خطبة بعض رسائله، وهي الاصطلاحات الصوفيّة: «الحمد لله الذي نجّانا من مباحث العلوم الرسميّة بالمنّ والإفضال، وأغنانا بروح المعاينة عن مكابدة النقل والاستدلال، وأنقذنا ممّا لا طائل تحته من كثرة القيل والقال، وعصمنا من المعارضة والمناظرة والجدل والجدال، فإنّها مثار الشبهة ومظانّ الريب والضلال والإضلال»[1].

وبعد أن ينقل السيّد حيدر الآملي جملة من هذه الأقوال في ذمّ الاستدلال العقلي والعلوم البحثيّة، يقول في خاتمة كلامه: «والغرض إظهار رداءة العلوم الرسميّة ونفاسة العلوم الحقيقيّة وشرف أهلها وحسنها؛ لينظر العاقل فيهما ويختار ما هو مناسبٌ بحاله منهما»[2].

إلّا أنّ هذا الاتّجاه وإن كان يظهر من بعضهم، ولكنّه غير تامّ، كما هو ثابت عند المحقِّقين من العرفاء، وهذا ما ستأتي الإشارة إليه إجمالاً في البحوث اللاحقة.

الثاني: وهذا الاتّجاه وإن كان يعتقد أنّ تفسير الوجود ونظامه وتجلّياته لا يتم إلّا على أُسس المكاشفة والشهود، إلّا أنّه لا يرفض كلّ الرفض أسلوب الاستدلال العقلي، بل يسمح له ولكن في حدود معيّنة؛ لعدم قدرته على نيل ما وراء ذلك، كما سيأتي عند بيان دور العقل والمنهج العقلي في مدرسة الحكمة المتعالية.

إلى هنا انتهينا إلى أنّ العارف ـ خلافاً للحكيم المشّائي ـ يعتقد في المقام الأوّل من البحث أنّه لا طريق للوصول إلى حقائق الأشياء إلّا من خلال المكاشفة والشهود.

---

(١) **جامع الأسرار**، حيدر الآملي، مصدر سابق: ص٤٩٨.

(٢) المصدر السابق: ص٤٩٩.

المقام الثاني: الطريق الموصل لإثبات المكاشفات للآخرين

عندما ينتقل العارف المكاشف إلى المقام الثاني، وهو إثبات تلك المكاشفات والحقائق للآخرين، فإنّه أيضاً يحاول الاستعانة بالمنهج والأسلوب العقلي في سبيل هذا الهدف، فلا يبقى فرقٌ أساسٌ بين العارف والفيلسوف في هذا المقام من البحث، وإلّا لبقيت تلك المكاشفات في دائرة الادّعاءات التي لا دليل قطعيّ يؤيّدها أو يثبتها، فلا تكون حجّة على غيره. وهذا ما نجده واضحاً في المقدّمة التي وضعها الشيخ محمود القيصري لشرح فصوص الحكم للشيخ الأكبر، وكذلك ما جاء في كتاب «تمهيد القواعد» لابن تركة الأصفهاني.

قال الأوّل: «إنّ أهل الله إنّما وجدوا هذه المعاني بالكشف واليقين لا بالظنّ والتخمين، وما ذُكر فيه ممّا يشبه الدليل والبرهان إنّما جيء به تنبيهاً للمستعدّين من الإخوان... فأرجو من الله الكريم أن يحفظني على الطريق القويم ويجعل سعيي مشكوراً، وكلامي مقبولاً، وأسأل الله العون والتوفيق، والعصمة من الخطأ في مقام التحقيق»[1].

وقال الثاني: «وأمّا الرسالة التي صنّفها مولاي وجدّي ـ أبو حامد ـ محمّد الأصفهاني المشتهر بـ(تركة) فإنّه مع جعلها مشتملة على البراهين القاطعة الحجج على أصل المسألة، وفق ما ذهب إليه المحقّقون، قد بالغ في دفع تلك الشبهات بلطائف بيانه وبذل الجهد في إماطة تلك الأذيات بمكابس تبيانه، بحيث لا يبقى لمن له أدنى دربةٍ في العقليات شائبةُ خدشةٍ فيما هو الحقّ من تلك اليقينيات....

ثمّ إنّه لمّا كان سَوق الكلام في هذه الرسالة إنّما هو على مساق أهل الاستدلال،

---

(١) **شرح القيصري على فصوص الحكم**، للشيخ الأكبر محي الدين بن العربي المتوفى سنة ٦٣٨هـ، منشورات بيدار، قم: ص٤.

ناسب أن نصدّر الكلام بمقدّمة...»[١].

ولكن الذي يواجهه العارف في هذا المقام هو أنّ كثيراً من المكاشفات العرفانيّة غير قابلة للبيان من خلال العبائر والألفاظ، فتقع المفارقة بين المقام الأوّل من البحث والثاني منه.

يقول الطباطبائي في هذا المجال: «الذين يحاولون بيان المعاني الشهوديّة من خلال القوالب اللفظيّة والعبارات اللغويّة، فهم كالذين يريدون بيان الألوان المختلفة للذي وُلد من بطن أُمّه أعمى، فيحاول أن يدرك المعاني المرتبطة بالباصرة من خلال القوّة السامعة»[٢].

المناقشة والتقويم

البحث في تقويم هذه المدرسة لابدّ أن يقع في مرحلتين:

المرحلة الأولى: أكانت هذه المدرسة موفّقة للوصول إلى رؤية كونيّة صحيحة حول هذه المسائل الثلاث، وهي «الله، الإنسان، العالم» من خلال المكاشفات العرفانيّة فقط، مع قطع النظر عن الاستدلالات العقليّة والظواهر الشرعيّة، أم أخفقت في تحقيق هذا الغرض؟ وهذا يستدعي استعراض الأصول الكليّة لمدّعيات هذه النظريّة للوقوف على أُسسها وما يستلزم ذلك من لوازم.

المرحلة الثانية: لو سلّمنا أنّها استطاعت في المرحلة الأولى، أن تحقّق تلك الغاية وتصل إلى نظريّة كاملة حول الرؤية الكونيّة ـ من خلال مشاهدات

(١) **تمهيد القواعد**، صائن الدين علي بن محمّد التركة، آقا محمّد قمشئي وآقا ميرزا محمود قمي، ط٢، تقديم وتصحيح السيّد جلال الدين آشتياني، الاتحاد الإسلامي للحكمة والفلسفة في إيران، طهران: ص١٠.

(٢) **مجموعة مقالات الطباطبائي** «برسشها وباسخها» (بالفارسية)، إعداد: سيّد هادي خسروشاهي، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م: ج١ ص٣٩.

العارف ـ فهل استطاعت أن تؤسّس نظاماً فلسفياً يكون قادراً على إثبات الأصول الكليّة لمدّعياتها، أم لم تكن موفّقة في ذلك؟ ثمّ يتمّ الانتقال بعد ذلك الى الاستدلالات العقليّة أو النقليّة القطعيّة التي ذكرتها لإثبات تلك الأسس.

يمكن القول إجمالاً: إنّها حقّقت إنجازات أساسيّة على صعيد المرحلتين معاً، وكان توفيقها في المرحلة الأولى أكثر ممّا توفّرت عليه في المرحلة الثانية، ولسنا الآن بصدد الدخول لبيان الحدّ الذي وُفّقت فيه على صعيد المرحلة الأولى، وبيان درجة نجاحها في المرحلة الثانية؛ لأنّ ذلك يستدعي وضع دراسةٍ مستقلّةٍ تفي بتحقيق هذين الغرضين، وهي مهمّةٌ أساسيّةٌ نرجو الله أن يوفّقنا لأدائها.

نعم، استطاع صدر المتألّهين الشيرازي أن يحقّق نجاحاً كبيراً في كلتا المرحلتين، بنحوٍ لم يسبقه أحدٌ إلى ذلك، كما سيتّضح من خلال استعراض أصول مدرسة الحكمة المتعالية إن شاء الله.

هذا ما يتعلّق بالقسم الأوّل من العرفان وهو النظريّ.

القسم الثاني: العرفان العملي

وهو الذي يتعهّد تفسير وبيان مقامات العارفين ودرجات السالكين إلى القرب الإلهي بقدم المجاهدة والتصفية والتزكية.

أمّا الغاية التي يبتغيها العارف في سلوكه، فهي الوصول إلى مقام من لا يرى في الوجود غيره تعالى، أي: إنّ العارف يريد أن يصل إلى مرتبة ﴿...**فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ**...﴾ (البقرة: ١١٥). يريد أن يصل إلى مقام فيه يرى الله أقرب إلى الإنسان من نفسه، لأنّه تعالى: ﴿...**يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ**...﴾ (الأنفال: ٢٤).

فلهذا ورد في كلمات أمير المؤمنين عليه السلام: «**إنّ الله جعل الذكر جلاء للقلوب، تسمع به بعد الوقرة وتبصر به بعد العشوة وتنقاد به بعد المعاندة، وما برح لله ـ عزّت آلاؤه ـ في البرهة بعد البرهة، وفي أزمان الفترات، عبادٌ ناجاهم في فكرهم،**

وكلّمهم في ذات عقولهم»[١] .

وورد عنه أيضاً: «**قد أحيى عقله، وأمات نفسه، حتّى دقّ جليله، ولطف غليظه، وبرق له لامعٌ كثير البرق، فأبان له الطريق، وسلك به السبيل، وتدافعته الأبواب إلى باب السلامة ودار الإقامة، وثبتت رجلاه بطمأنينة بدنه في قرار الأمن والراحة، بما استعمل قلبه وأرضى ربّه**»[٢] .

وخلاصة الكلام: إنّ العارف السالك إلى الله يريد أن يصل إلى مقام «**لا يزال العبد يتقرّب إليَّ بالنوافل حتى أحبّه، فإذا أحببته كنتُ سمعَه الذي يسمع به، وبصره الذي يُبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطش بها**»[٣] .

فإذا كان السمع إلهياً فإنّه لا يسمع إلّا الحقّ، وإذا كان البصر إلهياً فإنّه لا يرى إلّا الحقّ، وإذا كان اللسان إلهياً فإنّه لا ينطق إلّا بالحقّ، وإذا كانت اليد إلهيّةً فإنّها لا تبطش إلّا بالحقّ، فيكون هذا العبد إلهياً في كلّ حركاته وسكناته، ويصير مصداقاً للحديث: «**إنّ المؤمن ينظر بنور الله**»[٤] .

هذه إلمامة عن هذه المدرسة، أمّا التفاصيل فمتروكة إلى الكتب المختصّة بهذا الفنّ، منها «شرح منازل السائرين» لعبد الرزاق القاساني و«شرح التلمساني على منازل السائرين» وغيرهما.

ولهذه المدرسة أتباع كثيرون في تاريخ الفكر الإسلامي منهم: بايزيد

---

(١) **نهج البلاغة**، نسخة المعجم المفهرس، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الخامسة، ١٤١٧هـ، الخطبة: ٢٢٠.

(٢) المصدر السابق، الخطبة: ٢١٨.

(٣) **الأصول من الكافي**، لثقة الإسلام أبي جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، دار صعب، دار التعارف للمطبوعات: ج٢ ص٣٥٢.

(٤) **نهج البلاغة**، الخطبة: ٢١٨.

البسطامي، الحلاّج، الشبلي، الجنيد البغدادي، ذو النون المصري، أبو القاسم القشيري، ابن فارض المصري، المولوي الرومي، وأمثالهم كثير.

ولكن يعدّ الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي على رأس مدرسة العرفان النظريّ؛ لأنّه الذي استطاع أن يجعل هذا اللون من المعرفة علماً مستقلاّ ً، له موضوع ومسائل ومبادئ، وبذلك امتاز هذا الفرع من المعرفة عن باقي الفروع، وكلّ من جاء بعده من العرفاء فإنّه كان يدور في ذات الدائرة التي وضع أُسسها هذا العارف المحقّق.

(٤)

المدرسة الإشراقيّة؛ عقلانيّة لا تتقاطع مع البيان والعرفان

يعدّ شيخ الإشراق السهروردي زعيماً لهذه المدرسة في العصر الإسلامي، على خلافٍ في كون هذا الاتّجاه امتداداً للاتّجاه الإفلاطوني في الفكر اليوناني أم لا؟

١. الآفاق والتحوّلات

في الوقت الذي كان الفيلسوف الأندلسي «ابن رشد» مشتغلاً في المغرب الإسلامي في الدفاع عن المدرسة المشّائيّة التي تعرّضت جملةٌ من قواعدها وأصولها لنقدٍ هزّ أُسسها ومبانيها من قِبل حجّة الإسلام «الغزالي» في كتابه «تهافت الفلاسفة»، كانت هناك في المشرق الإسلامي بذور تَكَوُّن مدرسةٍ فلسفيّةٍ أُخرى وضع أُسسها السهروردي في كتابه الرئيس «حكمة الإشراق».

إنّ أصول هذه المدرسة لم تكن تنطلق من الأسس نفسها التي انطلقت منها الفلسفة المشّائيّة، بل كانت تبتعد عنها ابتعاداً كبيراً، فلهذا نجد أنّ ما كان له أهمّيّة خاصّة في الفكر المشّائي (وهو النظر والاستدلال) لم يعد هو المحور والأساس في هذه المدرسة الجديدة، وما كان عديم الأهمّيّة هناك (وهو الشهود والمكاشفة المبنيّة على التصفية والتزكية) صار هو المحور هنا.

بل يمكن القول: إنّ ظهور المدرسة الإشراقيّة في تاريخ الفكر الفلسفيّ الإسلامي، يمثّل انعطافةً أساسيّةً في تاريخ هذا الفكر، حيث أدّى بزوغ فجر الحكمة الإشراقيّة على أُفق الفلسفة والعلم، إلى تغييراتٍ أساسيّةٍ في المنطلقات التي كانت تنطلق منها الحكمة المشّائيّة، التي كانت لها الهيمنة التامّة على الأجواء

الفكريّة والفلسفيّة، ممّا أدّى بدوره إلى توقّف الحركة الفلسفيّة ـ ولو لأمد ـ وهذا هو القانون السائد في كلّ المدارس الفكريّة والفلسفيّة التي بزغت على مرّ التاريخ الإنساني.

ولكنّ الفلسفة الإشراقيّة استطاعت من خلال المنطلقات الجديدة التي نادت بها، أن تذيب بظهورها ذلك الجمود والخمود الفكري الذي كان قائماً قبلها، وقد كوّنت منطلقاً لفلسفةٍ جديدةٍ قائمةٍ على أُسس غير الأسس التي قامت عليها الفلسفة المشّائيّة، وهذه الطريقة التي استحدثها شيخ الإشراق سوف يكون لها الأثر الكبير في الجذور الفلسفيّة التي قامت عليها مدرسة الحكمة المتعالية لصدر المتألّهين الشيرازي.

٢. العناصر الأساسيّة للفلسفة الإشراقيّة

يمكن تمييز هذه المدرسة عن المدارس الأخرى التي تقدّمت الإشارة إليها، من خلال الأسس والقواعد التي تعتمدها في المقام الأوّل من البحث، وهو المنهج المتّبع للتعرّف على حقائق الوجود، والسبيل الذي لابدّ من اختياره لتأسيس رؤية كونيّة عن «الله» و«العالم» و«الإنسان».

وأمّا في المقام الثاني من البحث، وأعني به الطريق الذي تثبت تلك المدّعيات للآخرين فهو ـ كما قلنا مراراً ـ الاستدلال العقلي البرهاني، فلا يختلف هذا الاتّجاه عن الاتّجاهات السابقة عليه.

٣. المزاوجة بين العقل والكشف

لابدّ أن نتتبّع في المقام كلمات مؤسّس هذه المدرسة؛ للتعرّف على النهج الذي اختاره للوصول إلى الغاية التي يبتغيها.

يقول السهروردي: «وأمّا أنت إن أردت أن تكون عالماً إلهياً من دون أن تتعب وتداوم على الأمور المقرّبة إلى القدس، فقد حَدَّثْتَ نفسك بالممتنع أو شبيه

الممتنع، فإن طلبت واجتهدت لا تلبث زماناً طويلاً إلّا ويأتيك البارقة النورانيّة وسترتقي إلى السكينة الإلهيّة الثابتة»[١].

والواضح من عبارة السهروردي هذه: أنّ الطريق لدرك العلوم الإلهيّة والمعارف الحقيقيّة إنّما يكمن بتهذيب النفس والمداومة على الأمور المقرّبة إلى عالم القدس والطهارة، ولكن هذا ليس بمعنى ردّ النظر والفكر والاستدلال العقلي ـ كما قد يتوهّم بعضٌ من أنّ هذا الاتّجاه لا يختلف عن المسلك العرفاني ـ بل بالعكس؛ فإنّ شيخ الإشراق يصرّح بأهمّيّة دور الاستدلال العقلي في المنهج الذي يتّبعه للوصول إلى الغاية المطلوبة، فلهذا يقول: «إنّه لا يمكن فهم حقيقة الحكمة الإشراقيّة ما لم يكن الحكيم ماهراً في العلوم البحثيّة والمناهج الاستدلاليّة البرهانيّة»، والشاهد على ذلك: أنّه ينصح بمطالعة كتاب «التلويحات» ثمّ «المشارع والمطارحات» قبل الوقوف على كتابه الأساسي الذي يبيّن فيه أصول مذهبه الفلسفيّ وهو «حكمة الإشراق»، الذي يعبّر عنه صدر الدين الشيرازي: «بأنّه قرّة عيون أصحاب المعارف والأذواق»[٢].

يقول في كتاب «المطارحات»: «ومن لم يتمهّر في العلوم البحثيّة، فلا سبيل له إلى كتابي الموسوم بـ(حكمة الإشراق)، وهذا الكتاب ينبغي أن يقرأ قبله وبعد تحقيق المختصر الموسوم بـ(التلويحات)»[١].

وهذه العبارة خير دليل على أنّ الحكمة الإشراقيّة لا تخالف الفلسفة المشّائيّة في إعطاء العقل والاستدلال البرهاني موقعه الخاصّ به، ولكن لا تكتفي بالعقل

---

(١) **شعاع انديشه وشهود در فلسفة سهروردي** (فارسي)، د. غلام حسين إبراهيمي ديناني، منشورات الحكمة: ص٤٧.

(٢) **المبدأ والمعاد**، تأليف صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي بتقديم وتصحيح السيّد جلال الدين آشتياني، ومقدّمة السيّد حسين نصر: ص١٩١.

وحده في إدراك الحقائق، بل تحاول الاستعانة بالعقل والكشف معاً للوصول إلى الكمال المطلوب، فكلّ واحد منهما يعين الآخر للوصول إلى الحقائق ومعرفتها.

يقول في «حكمة الإشراق»: «والحكماء كثيرة وهم على طبقات وهي هذه:

أحدها: حكيم إلهيّ متوغّل في التألّه عديم البحث.

ثانيها: حكيم بحّاث عديم التألّه.

ثالثها: حكيم إلهيّ متوغّل في التألّه والبحث...».

إلى أن يقول: «وأجود الطلبة طالب التألّه والبحث، وكتابنا هذا لطالبي التألّه والبحث»[1].

يقول قطب الدين الشيرازي ـ شارح حكمة الإشراق ـ في ذيل هذه العبارة: «إنّ الطبقة الأولى هم كأكثر الأنبياء والأولياء من مشايخ التصوّف كأبي يزيد البسطامي وسهل بن عبد الله التستري ونظرائهم من أرباب الذوق دون البحث الحكمي. وإنّ الطبقة الثانية هم عكس الأولى، وهم من المتقدّمين كأكثر المشّائين من أتباع أرسطو، ومن المتأخّرين كالشيخين الفارابي وأبي علي وأتباعهما. وإنّ الطبقة الثالثة هم أعزّ من الكبريت الأحمر، ولا نعرف أحداً من المتقدّمين موصوفاً بهذه الصفة، ولا من المتأخّرين غير صاحب هذا الكتاب».

وعلى هذا فالحكمة الإشراقيّة وإن كانت مخالفة لكثير من المباني المشّائيّة، إلّا أنّها لم تخالف المنهج العقلي الاستدلالي المتّبع عند المشّائين، ويؤيّد ذلك أنّنا نجد أنّ الإشكالات التي أوردها السهروردي على أصول المشّائين جعلها تحت عنوان «كشف المغالطات» حيث قال: «الفصل الثالث ـ في بعض الحكومات ـ في نكتٍ إشراقيّة والنظر في بعض القواعد (أي للمشّائين) ليعرف فيها الحقّ، ويجري أيضاً

---

(١) **شرح حكمة الإشراق**، للفاضل المحقّق والنحرير المدقّق الحكيم الإلهي محمّد بن مسعود المشهور بقطب الدين الشيرازي: ص٢٢.

مجرى الأمثلة لبعض المغالطات»[1].

وهذا التعبير يكشف أنّ العقل كان حجّة قاطعة عند الحكمة الإشراقيّة، وإنّما المرفوض منه المغالطات التي جاءت في كلمات المشّائين.

٤. اختلاف المنهج بين الإشراق والعرفان

وعلى هذا الأساس يتّضح بأنّ المنهج المتّبع عند المدرسة الإشراقيّة ليس هو المنهج نفسه المتّبع عند الاتّجاه العرفاني ـ كما قد يُتوهّم ـ بل إنّ هناك نقطة اشتراك بينهما ونقطتي تمايز، أمّا وجه الاشتراك فهو اعتماد كلا الاتّجاهين على صقل القلب وتصفيته وتهذيب النفس والمجاهدة العمليّة، وأمّا وجه الامتياز بينهما فيتلخّص في أمرين:

الأوّل: أنّ المنهج العرفاني يرفض الاستدلال العقلاني رفضاً قاطعاً في الكشف عن حقائق الوجود، بل يرى أنّ الطريق العقلي لا جدوى منه ولا طائل تحته ـ كما تقدّم ـ وهذا بخلافه في الاتّجاه الإشراقي فإنّه يقبل الاستدلال العقلي المبتني على مقدّمات برهانيّة يقينيّة، ولكن لا بمفرده بل بالاستعانة بالكشف والمشاهدة أيضاً، فهو وإن أقرّ القواعد العقليّة في عمليّة اكتشاف الحقيقة، إلّا أنّه يرفض كفاية ذلك وحده في هذا المجال، وإنّما يعدّ الاستدلال أحد أسباب كشف الحقيقة، ومن هنا تعتبر الفلسفة الإشراقيّة فلسفةً استدلاليّةً سلوكيّةً تريد الاتّصال بالحقيقة مباشرة، لا من خلال المفاهيم والصور الذهنيّة فقط.

الثاني: أنّ الهدف الذي يبتغيه العارف هو مشاهدة الحقائق على ما هي عليه، ولا يرى الفهم والإدراك العلمي الحصولي كمالاً للإنسان. وهذا بخلاف الإشراقي، فهو كأيّ حكيم وفيلسوف يريد إدراك الحقيقة وفهمها. والفرق

---

(١) **شرح حكمة الإشراق**، مصدر سابق: ص١٧١.

بينهما كما يقول صدر المتألّهين: «الفرق بين علوم النظّار وبين علوم ذوي الأبصار، كما بين أن يعلم أحد حدّ الحلاوة وبين أن يذوق الحلاوة، وكم فرق بين أن تدرك حدّ الصحّة والسلطنة وبين أن تكون صحيحاً سلطاناً وكذلك مقابل هذه المعاني»[١].

ومن الأصول الأساسيّة التي اعتمدتها المدرسة الإشراقيّة في الوصول إلى رؤيةٍ كونيّةٍ عن الوجود ونظامه، هو تأكيدها وحثّها على لزوم التمسّك بالكتاب والسنّة وعدم تخطّيهما وتجاوزهما.

يقول السهروردي في رسالته «حكمة التصوّف»: «أوّل ما أوصيك به تقوى الله عزّ وجلّ، فما خاب من آب إليه، وما تعطّل من توكّل عليه، احفظ الشريعة فإنّها سوط الله، بها يسوق عباده إلى رضوانه، كلّ دعوى لم تشهد بها شواهد الكتاب والسنّة فهي من تفاريع العبث وشعب الرفث، من لم يعتصم بحبل القوى غوى، وهوى في غيابة جبّ الهوى، ألم تعلم أنّه كما قصرت قوى الخلائق عن إيجادك، قصرت عن إعطاء حقّ إرشادك، بل هو ﴿...**الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى**﴾ (طه: ٥٠). قدرتُه أوجدَتْك، وكلمتُه أرشدَتْك»[٢].

ويقول أيضاً: «أوصيكم إخواني بحفظ أوامر الله ونواهيه، والتوجّه إلى الله مولانا نور الأنوار ـ بالكليّة ـ وترك ما لا يعنيكم من قول أو فعل، وقطع كلّ خاطرٍ شيطانيّ»[٣].

---

(١) **تفسير القرآن الكريم**، صدر المتألّهين محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، منشورات بيدار، إيران، قم: ج٧ ص١٠.

(٢) **سه رساله أز شيخ اشراق** (فارسي) (ثلاث رسائل لشيخ الإشراق)، شهاب الدين يحيى السهروردي: الألواح العمادية، كلمة التصوف، اللمحات، بتصحيح ومقدمة نجفقلي حبيبي، طهران، ١٣٩٧: ص٨٢.

(٣) **فلسفة السهروردي**، ديناني (شعاع انديشه وشهود در فلسفة سهروردي): ص١٧.

ومن النقاط الواضحة في كتابات مؤسّس هذه المدرسة، الاستفادة من الآيات القرآنيّة والتأمّل في مضامينها العالية واستخراج نكاتٍ لطيفةٍ دقيقةٍ منها، وهذا ما لم نعهده في كلمات جملة من الاتّجاهات السابقة عليه.

يقول السهروردي في هذا المجال: «وعليك بقراءة القرآن مع وجدٍ وطربٍ وفكرٍ لطيف، واقرأ القرآن كأنّه ما أُنزل إلّا في شأنك فقط»[1].

ويقول في أمر الدعاء: «وكن كثير الدعاء في أمر آخرتك، فإنّ الدعاء نسبته إلى استجلاب المطالب كنسبة الفكر إلى استجلاب المطلوب العلمي، فكلٌّ معدّ لما يناسبه»[2].

٥. العناصر الأساسيّة والتقويم

هذه هي مجمل الأصول والمباني الأساسيّة التي تنطلق منها مدرسة الإشراق لمعرفة الحقائق الوجوديّة والوقوف عليها وهي:

١. المشاهدة والمكاشفة.

٢. العقل والاستدلال.

٣. ظواهر الكتاب والسنّة.

ومن الواضح أنّ هذا كلّه فيما يرتبط بالمقام الأوّل من البحث، وأمّا إذا انتقلنا إلى المقام الثاني، وهو السبيل لإثبات هذه الحقائق للآخرين، فهو ـ كما قلنا ـ طريقٌ عقليٌّ يعتمد المنهج والأسلوب العقلاني للوصول إلى ذلك الهدف السامي.

يبقى الكلام في أنّ المدرسة الإشراقيّة ـ كما كانت موفّقةً في اكتشاف المنابع المتعدّدة للوصول إلى معرفة الأشياء ـ لم تبتلِ بما ابتُليت بها المدارس السابقة عليها في عمليّة التطبيق ما بين معطيات الشريعة الحقّة، وبين ما انتهت إليه من القواعد

---

(١) **سه رسالة از شيخ اشراق**، مصدر سابق: ١٢٩.

(٢) **فلسفة السهروردي**، ديناني، مصدر سابق: ص٤١.

العقليّة، أو المشاهدات الذوقيّة، أو الظواهر الدينيّة، حيث إنّنا وجدنا تلك الاتّجاهات جميعها أحاديّة التفكير وتدور حول محورٍ واحد، وأصلٍ فارد، وهذا ما تحرّرت منه المدرسة الإشراقيّة؛ إذ استطاعت أن تنطلق من هذه المنابع جميعاً في اكتشاف رؤيتها عن الكون والحياة.

ولكن هل حالفها التوفيق في المقام الثاني من البحث أيضاً، فاستطاعت تأسيس منظومةٍ فلسفيّةٍ عقليّةٍ متقنةٍ تكون قادرةً على إثبات كلّ تلك المدّعيات التي انتهت إليها في المقام الأوّل؟

لكي يمكن إعطاء رأيٍ علميٍّ قائمٍ على أُسسٍ صحيحة، لابدّ من الوقوف على المباني والقواعد العقليّة التي أسّستها هذه المدرسة تفصيلاً، حيث نعلم أنّ السهروردي قد درس الفلسفات السابقة عليه، وتأمّل في المعطيات العرفانيّة للعرفاء، ووقف على القواعد التي يمكن استخلاصها من الدين الإسلامي الحنيف، فاستخلص منها جميعاً أصولاً وأسساً اعتمدها في فلسفته.

ولكن يمكن القول بنحو الإجمال: إنّها لم تستطع أن تحقّق النجاح الذي حقّقته في المقام الأوّل من البحث، بل كان ذلك من نصيب صدر المتألّهين الشيرازي في الحكمة المتعالية.

٦. سبب التسمية

بقي تساؤل لابدّ من الإجابة عنه، وهو: لماذا سمّيت هذه المدرسة بـ«الإشراقيّة»؟

قال المحقّقون: إنّ سبب ذلك هو أنّ العلم نور يشرق في قلب العارف، لأنّ هؤلاء يعتقدون «أنّ مثَل القلب مثَل المرآة المجلوّة المصقولة محاذياً للّوح المحفوظ، وما عليه من العلوم والحقائق الإلهيّة. فكما لا يمكن أن يكون شيءٌ محاذياً للمرآة المصقولة ولا يؤثّر فيها، فكذلك لا يمكن لشيءٍ أن يكون محاذياً للّوح المحفوظ وهو لا يرى في المرآة القلبيّة الصافية.

وعن حقيقة الأدران الحاصلة والأوساخ العارضة للمرآة القلبيّة بسبب التعلّقات الدنيويّة، أخبر الله تعالى بقوله: ﴿**كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ**﴾ (المطففين: ١٤) وبقوله: ﴿**خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ...**﴾ (البقرة: ٧) وبقوله: ﴿**فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ...**﴾ (البقرة: ١٠). وغير ذلك من الآيات. ﴿**وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ**﴾ (العنكبوت: ٤٣)»[1].

فمثَل أهل النظر والاستدلال في تحصيل المعارف، وأهل المكاشفة والتصفية في مشاهدة الحقائق، كمثَل أهل الروم والصين في صناعتهم للتصوير الذي حكاه الغزالي في إحياء العلوم عنهم، وهو: «أنّ أهل الروم قاموا وتوجّهوا إلى سلطان الصين ودخلوا عليه وقالوا: نحن جئنا من الروم في دعوى مع أهل الصين في صناعتهم التي هم مشهورون بها، أعني صنعة النقش والتصاوير. فقال لهم السلطان: فكيف نعرف صنعتكم وصنعتهم؟

فقال أهل الروم: عيّن لنا موضعين بحيث ما يطّلع أحد منّا على الآخر حتى نعمل صنعتنا، فذاك الوقت أنت تحكم بيننا.

فعيّن لهم السلطان صفّةً كبيرة، وحال بينهما بسترٍ مانعٍ فصل كلّ واحد منهما عن الآخر، فاشتغل كلٌّ منهما بنقش حائطٍ من حيطان الصفة، فأهل الروم لمّا عرفوا مهارة أهل الصين وصناعتهم وتحقّقوا أنّهم ليسوا من رجالهم، اشتغلوا بصقل حائطهم وتصفيته مدّة اشتغال أهل الصين بتصويره وتزويقه، فلمّا فرغ أهل الصين من شغلهم توجّهوا إلى السلطان، وقالوا: فرغنا من شغلنا ولا بُدّ من الحكم بيننا.

فقام السلطان ودخل الصُّفة وأمر برفع الستر بينهما، فحين ارتفع الستر انعكس النقش الذي كان على حائط أهل الصين فظهر في حائط أهل الروم

---

(١) **جامع الأسرار**، الآملي، مصدر سابق: ص٥٣٥.

أحسن وألطف من ظهوره على حائطهم، لأنّه كان يظهر في حائطهم كأنّه متحرّك لصقالته ولطافته، فحكم السلطان بأنّ هذا ألطف وأحسن».

يقول السيّد حيدر الآملي معلّقاً على الحكاية: «إن تحصيل علوم أهل الظاهر مثل أهل الصين في صناعتهم، ومثال أهل الباطن مثال أهل الروم في صقالتهم، أعني أنّ المدّة التي يقضيها أهل الظاهر في نقوش العلوم على ألواح خواطرهم بقلم التحصيل، يقضيها أهل الباطن في تصفية قلوبهم وصقلها من الرين والختم الحاصلَين لها بسبب التعلّقات الدنيويّة، حتى إذا ارتفع الحجاب حصل لهم بذلك من العلوم والمعارف دفعةً بقدر ما حصل لأولئك بسنين كثيرة، بل وأضعاف ذلك بمرارٍ كثيرة»[1].

(١) **جامع الأسرار**، الآملي، مصدر سابق: ص٥٣٧.

(٥)

مدرسة الحكمة المتعالية؛

مشروع للتوفيق بين البرهان والقرآن والعرفان

نتهي أخيراً إلى مدرسة الحكمة المتعالية التي وضع أُسسها صدر الدين الشيرازي المعروف في الأوساط العلمية والفلسفيّة بـ«صدر المتألّهين».

١. صدر المتألّهين

لم يذكر أصحاب التراجم سنةً لولادة الشيرازي، ولكن قالوا إنّ وفاته كانت سنة ١٠٥٠ من الهجرة. إلّا أنّ المحقّق السيّد جلال الدين الأشتياني ذكر في كتابه عن حياة صدر المتألّهين أنّ سنة ولادته هي سنة ٩٧٩هـ. وعلى هذا الأساس فعمره الشريف حين الوفاة هو إحدى وسبعون سنة[١].

«وُلد في شيراز من والدٍ صالحٍ اسمه إبراهيم بن يحيى القوامي، وقيل كان أحد وزراء دولة فارس التي عاصمتها شيراز، وأنّه من عائلة محترمة هي عائلة قوامي، وهذا الوزير لم يولد له ذكَر فنذر لله أن ينفق مالاً خطيراً على الفقراء وأهل العلم إذا رُزق ولداً ذكراً صالحاً موحّداً، فكان ما أراد في شخص ولده هذا محمّد صدر الدين، فتربّى هذا الولد الوحيد لأبويه في حجر والده معزّزاً مكرّماً، وقد وجّهه لطلب العلم، ولمّا توفّي والده الذي لم نتحقّق سنة وفاته، رحل صاحبنا لتكميل معارفه إلى أصفهان عاصمة العلم والسلطان يومئذٍ في عهد الصفويّة»[٢].

---

(١) **شرح حال وآراء فلسفي ملا صدرا**، السيّد جلال الدين آشتياني، الناشر: نهضت زنان مسلمان: ص١ (بالفارسية).

(٢) مقدّمة العلّامة محمّد رضا المظفر **للحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**: ج١ ص٤.

٢. مدرسة الحكمة المتعالية

لكي تتّضح أهمّيّة الدور الذي نهضت به هذه المدرسة للكشف عن حقيقة المعارف التي جاء بها الإسلام في الرؤية الكونيّة التي ترتبط بـ«الله» و«الإنسان» و«العالم»، لابدّ أن نرجع قليلاً إلى المسالك والمشارب التي سبقت ظهور هذه المدرسة؛ لنقف على القواعد والأصول التي أسّستها كلّ واحدة منها، حيث نجد أنّ الحكمة المشّائيّة كانت تنطلق من أُسس لتفسير الوجود والنظام الذي يحكمه تختلف عن تلك التي ذكرتها الحكمة الإشراقيّة، وهما يفترقان عن المنهج العرفاني، وهكذا حال علم الكلام، حيث كان له قواعد وأصول أخرى تختلف عن سابقاتها.

وهذا الاختلاف في المنهج المتّبع لفهم مسائل الوجود والكشف عن أسراره، أدّى إلى اختلافاتٍ أساسيّة في القواعد والأصول التي انتهت إليها هذه المدارس، ومنه انطلقت الرؤى الكونيّة المتعدّدة، فكانت هناك رؤيةٌ كونيّةٌ فلسفيّة، أو عرفانيّة، أو دينيّة، وغير ذلك.

وهذا الاختلاف ألقى بظلاله على فهم القرآن الكريم، الذي يعدّ المنبع الأساسي لهذه المعارف والحقائق، فحاولت كلّ طائفةٍ أن تحمل القرآن على تلك النتائج التي انتهت إليها، وتفهمه من خلالها، فانبثق فهمٌ عرفانيّ للقرآن، وفهمٌ فلسفيّ ـ عقليّ، وفهمٌ كلاميّ، وفهمٌ روائيّ وهكذا.

لقد تقدّم عن الطباطبائي: أنّ الاختلاف بين المذاهب بلغ حدّاً لم يُبقِ جامعاً بين أهل النظر إلّا لفظ «لا إله إلّا الله، ومحمّد رسول الله» وأنّ ذلك كان معلولاً لاختلاف المسائل والآراء العلميّة[1].

وقد أدّى اختلاف هذه المسالك والاتّجاهات المتعدّدة إلى وقوع مصادماتٍ

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، الطباطبائي، مصدر سابق: ج١ ص٥.

فكريّةٍ حادّةٍ بين أتباعها، بل كانت في بعض الأحيان سبباً لوقوع مصادماتٍ دمويّةٍ بين الفلاسفة والعرفاء من جهة، وبين المتكلّمين والفقهاء من جهةٍ أخرى. وخير شاهدٍ على ذلك ما نجده واضحاً في كتابَي «مقاصد الفلاسفة» و«تهافت الفلاسفة» للغزالي، وكتاب «تهافت التهافت» لابن رشد، وكذلك ما ينقله لنا التاريخ من الإعدامات التي أودت بحياة بعض العرفاء الذين جاهروا بعقائدهم، إثر اتّهامهم بالكفر والزندقة والحلول والاتّحاد، من قِبل خصومهم الفقهاء والمتكلّمين، فهذا هو شيخ الإشراق السهروردي قد قُتل ظلماً وزوراً بسبب التماس عدّة من الذين خالفوه في آرائه الجديدة التي بشَّر بها.

هذه هي النظريّات الفلسفيّة والعقائديّة التي كانت قائمةً بين علماء المسلمين، وقد انطلقت مبادراتٌ عديدةٌ لجمع هذه الأصول والقواعد ضمن منظومةٍ فلسفيّةٍ واحدة، توفّق بين مكاشفات العارف والقواعد والأصول التي يقولها الفيلسوف من جهة، وبين ظواهر الشريعة التي يتّكئ عليها المتكلّم والمحدّث من جهةٍ أخرى، وهذه هي مقولة الجمع ما بين العرفان والبرهان والقرآن.

وربّما كان أوّل من تنبّه إلى ذلك وحاول أن يجعل الأبحاث الفلسفيّة قائمةً على أساس التوفيق ما بين العقل والكشف والشرع هو أبو نصر الفارابي كما يذهب لذلك الطباطبائي[1]، ثمّ جاء بعده دور ابن سينا في مقامات العارفين من الإشارات، لتنضج الفكرة أكثر على يد شيخ الإشراق السهروردي الذي أشرنا إلى المنهج الذي اتّبعه في مدرسته، ثمّ ظهرت بعده في كلمات شمس الدين تركة والمحقّق الطوسي شارح الإشارات.

لكنّ هذه المحاولات أخفقت بأجمعها في البناء على مقولاتٍ أساسيّةٍ لإنشاء منظومةٍ فلسفيّةٍ تكون قادرةً على التوفيق ما بين المعارف القرآنيّة من جهة، وبين

---

(١) **مجموعة مقالات**، الطباطبائي، مصدر سابق: ج٢ ص٦.

القواعد العقليّة والمكاشفات العرفانيّة من جهةٍ أخرى، وهذا لا يعني أنّها لم تحقّق نجاحاً في هذه المجالات، وإنّما المقصود أنّها لم تحقّق القدر الأدنى لإنشاء مثل هذه المنظومة، حتى انتهى الأمر إلى صدر المتألّهين الشيرازي، فحاول القيام بهذه المهمّة التاريخيّة الجبّارة التي خرج منها مظفّراً منتصراً، بالمقارنة مع من سبقه.

٣. التوفيق بين القرآن والعرفان والبرهان

من هنا يطرح هذا التساؤل الأساسي: ما معنى التوفيق بين القرآن والعرفان والبرهان؟ فهل هو بمعنى التلفيق ما بين الأصول الفلسفيّة للمشّائين، والقواعد التي ذكرها العرفاء في العرفان النظريّ، والمباني التي أسّسها المتكلّمون في أبحاثهم الكلاميّة، بحيث تنتهي الحصيلة الى أن تكون الحكمة المتعالية هي مدرسةً ملفّقةً من هذه المدارس؟ أم ليس الأمر كذلك، وإنّما تعتبر تلك الفلسفات والمذاهب الفكريّة بمنزلة العناصر والبنى الأساسيّة بالنسبة إلى الحكمة المتعالية، بحيث فقدت العناصر المكوّنة لها صيغتها الخاصّة بها، وامتزجت واتّحدت هنا في منظومة فلسفيّة مستقلّة دونما تنافٍ لا مع البرهان ولا مع العرفان ولا مع القرآن؟

زعم بعض الباحثين أنّ الشيرازي لم يكن عنده شيءٌ جديدٌ وأنّ كلّ ما أتى به هو التلفيق ما بين الأصول التي وُجدت في المدارس السابقة عليه.

بيد أنّ هذه الدعوى تجانب الحقيقة كثيراً، فالحكمة المتعالية مدرسةٌ فلسفيّةٌ مركّبة، ولكنّها موحّدةٌ ومبتكرة، وقد استطاعت أن تعالج مسائل الكون الأساسيّة من خلال طريقتها الخاصّة وفي ضوء الأسس التي اكتشفتها «فابتكرت طريقةً فلسفيّةً جامعةً أوجدت انقلاباً فكرياً في تاريخ الفلسفة والعلوم، ووحّدت بذلك بين الفلسفة والآراء الدينيّة من ناحية، وبين الفلسفة والعرفان من ناحيةٍ أُخرى، ودمجت العناصر المشّائيّة والإشراقيّة والعرفانيّة والدينيّة،

فتكوّن من دمجها ومزجها وتوحيدها فلسفةٌ متعاليةٌ يمكن اعتبارها الحضارة الجديدة في التفكير الفلسفيّ. وابتكار الحكمة المتعالية هذه عمليّةٌ فكريّةٌ سلوكيّةٌ تعاطاها صدر المتألّهين، وأدّى بذلك تكليفه إلى الإنسانيّة والحضارة، وإلى مبدئهما ومبدأ الكلّ»[1].

يقول العلّامة مطهّري: «إنّ المحقّق إذا طالع بدقّةٍ كتب صدر المتألّهين ووقف على المصادر والمنابع التي كانت قبله، يتّضح له ـ بنحوٍ لا ريب فيه ـ أنّ فلسفة صدر المتألّهين تعدّ منظومةً فلسفيّةً منظّمةً ومبتكرة، ولا يعقل أن تتحقّق مثل هذه المنظومة من خلال الجمع ما بين منظوماتٍ مختلفة»[2] بل ومتخالفة.

ويقول العلّامة الطباطبائي: «إن التأمّل الدقيق في الحقائق الدينيّة والمكاشفات العرفانيّة وتطبيقها مع الأسس العقليّة البرهانيّة، هيّأت أرضيّةً جديدةً لصدر المتألّهين لكي يحقّق تقدّماً كبيراً في الأبحاث الفلسفيّة من خلال الروح المتحرّكة الوثابة والمبدعة التي حلّت في الفكر الفلسفيّ وأخذت موقع السكون والخمود الذي كان يحكمها، مضافاً إلى النظريّات المبتكرة والعميقة التي أضافها للفكر الفلسفيّ»[3].

وعلى هذا الأساس، نستطيع القول: إنّ المدرسة الفلسفيّة التي وضع أُسسها صدر المتألّهين لم تكن تلفيقاً ولا اقتباساً من الآخرين؛ لأنّنا عندما نقف على الأصول والقواعد التي نقّحها وبرهن عليها، نجدها على أقسام:

الأوّل: أنّ بعض تلك القواعد لم تكن مطروحةً في كلمات السابقين عليه من

---

(١) **مفاتيح الغيب**، صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي، المقدمة، تعليقات للمولى علي النوري، صححه وقدّم له محمّد خواجوي، مؤسّسة الدراسات الثقافية: صمب.

(٢) **مقالات فلسفي**، الأستاذ مطهّري، منشورات الحكمة: ج٣ ص٧٥ (بالفارسية).

(٣) **مجموعة مقالات**، مصدر سابق: ج٢ ص٦.

الفلاسفة والعرفاء والمتكلّمين، وإنّما طرحت في كلماته لأوّل مرّة.

الثاني: كان قسمٌ منها مذكوراً في كلمات السابقين ولكنّه كان مرفوضاً؛ لعدم قيام البرهان عليه.

الثالث: أنّ هناك جملةً من المسائل ورد ذكرها في كتب العرفاء السابقين عليه، إلّا أنّها كانت تفتقر إلى الدليل العقلي الذي يثبتها.

فاتّضح ممّا تقدّم: أنّ المنهج الذي اتّبعه صدر المتألّهين لكشف حقائق الوجود ومعرفة أسراره لم يكن هو الاستدلال العقلي المحض، كما رأينا في الحكمة المشّائيّة، ولا المشاهدة والمكاشفة فقط كما هو الحال عند العرفاء، وليس هو الانطلاق من ظواهر الشريعة منعزلاً عن البرهان والعرفان كالمتكلّمين، وإنّما اعتمد في منهجه البرهان والعرفان والقرآن جنباً إلى جنب.

يقول الطباطبائي: «الذي يظهر من كلام صدر المتألّهين: أنّه انتهى في آخر المرحلة الأولى من حياته العلميّة إلى أنّه لا ينبغي للحكيم أن يكتفي بالاستدلال العقلي المحض ـ الذي هو مسلك المشّائين ـ للوصول إلى الحقائق العلميّة وخصوصاً في المعارف الإلهيّة، بل الجهد الفكري للإنسان كما يستطيع الوصول إلى القواعد الكليّة الفلسفيّة من خلال القياسات المنطقيّة، كذلك يستطيع الوصول إلى الحقائق والمعارف من خلال نمطٍ آخر من الجهد الإنساني؛ وهو الكشف والشهود. وكما أنّ بعض نتائج القياسات المنطقيّة والاستدلالات العقليّة لا ريب في مطابقتها للواقع والكشف عنه، كذلك هناك موارد للكشف والشهود، فيها الخصوصيّة المتقدّمة نفسها. وإذا ثبت لنا بالبرهان القطعي صحّة ثبوت الوحي، عندها لا يبقى فرقٌ أيضاً بين المعارف الدينيّة التي يُخبر عنها الدين. والتي ترتبط بالمبدأ والمعاد، وبين نتائج البراهين العقليّة والقطعيّة؛ ومن هنا جعل صدر المتألّهين الأساس الذي انطلق منه للأبحاث عموماً، والإلهيّة خصوصاً، هو التوفيق بين العقل والكشف والشرع، وحاول الكشف عن الحقائق الإلهيّة

عن طريق المقدّمات البرهانيّة، والمشاهدات العرفانيّة، والموادّ الدينيّة القطعيّة»[١].

وما ذكره الطباطبائي عن فيلسوفنا الشيرازي نجد شواهده واضحةً جليّةً في مصنّفاته، حيث يمكن تتبّع كلماته للوصول إلى أنّه اعتمد هذه العناصر الأساسيّة التي تألّفت منها الأصول الأوّليّة للحكمة المتعالية. ويمكن أن نقف على ذلك من خلال المراحل التي مرّ بها في نشأته العلميّة.

المرحلة الأولى: دور التلمذة والتعلّم

وهي الفترة التي اشتغل فيها بتحصيل العلوم العقليّة من خلال تتبّع آراء الفلاسفة ومناقشاتهم، والوقوف على المذاهب الكلاميّة ومسالك المتكلّمين، ولم يكتفِ بذلك، بل حاول دراسة العلوم النقليّة، من الحديث والفقه والتفسير وغيرها من العلوم، وقد أعانه على ذلك أساتذة كبار كالمحقّق السيّد محمّد باقر المعروف بـ«مير داماد» والشيخ بهاء الدين محمّد العاملي المعروف بـ«الشيخ البهائي».

يقول صدر المتألّهين عن هذه المرحلة من حياته العلميّة: «ثمّ إنّي قد صرفت قوّتي في سالف الزمان منذ أوّل الحداثة والريعان في الفلسفة الإلهيّة، بمقدار ما أُوتيت من المقدور، وبلغ إليه قسطي من السعي الموفور واقتفيت آثار الحكماء السابقين والفضلاء اللاحقين، مقتبساً من نتائج خواطرهم وأنظارهم، مستفيداً من أبكار ضمائرهم وأسرارهم، وحصّلت ما وجدته في كتب اليونانيين والرؤساء المعلمين، تحصيلاً يختار اللباب عن كلّ باب، ويجتاز عن التطويل والإطناب»[٢].

وهناك من الدارسين المعاصرين من يفصّل هذه البرهة في حياة صدر الدين، على النحو التالي:

«أوّلاً: درس الفلسفات والآراء الدينيّة والعرفانيّة درساً متعمّقاً متجنّباً عن

---

(١) **مجموعة مقالات،** مصدر سابق: ج٢ ص٥.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة،** مصدر سابق: ج١ ص٤.

الانحياز إلى رأيٍ خاصّ، أو فلسفةٍ خاصّة، من دون أن يسانده البرهان، واكتشف في دراساته أصول المذاهب والآراء والفلسفات وطرقها الإثباتيّة وفهم صلاتها ومميزاتها، وعلم ـ بمقدارٍ كبير ـ جهات كمالها ونقصها، فاطّلع بذلك على الفلسفات والآراء والمعارف في تطوّرها الأغريقي الفارسي الإسلامي.

وثانياً: درس المذاهب الكلاميّة درساً متمادياً في الأطراف، واجتنى منها ما أثمرت من التفسيرات العقليّة والدينيّة، ولم يحذفها كلّها بمجرد أنّ أدلّتها أدلّة جدليّة غير منساقة مع الطرق المنطقيّة، بل حذف منها جدلها وإجاباتها الباطلة، وأخذ منها ما تلاءَمت مع الأصول المنطقيّة»[١].

وما يظهر من خلال كلماته التي وقفنا عليها: أنّ مسلكه العرفاني لم ينضج في هذه المرحلة من حياته؛ بشهادة ما سيقوله عن نفسه، كما سنشير إليه.

وهنا لا بأس بالإشارة إلى اعتقاد البعض بأنّ صدر الدين الشيرازي أظهر الندم والأسف على ما ضيّع في هذه المرحلة من عمره، ويجعل ذلك دليلاً على ذمّ الفلسفة والعلوم العقليّة، ويستشهد بما ذكره في الأسفار: «وإني لأستغفر الله كثيراً ممّا ضيّعت شطراً من عمري في تتبّع آراء المتفلسفة والمجادلين من أهل الكلام وتدقيقاتهم وتعلّم جربزتهم في القول وتفنّنهم في البحث»[٢].

إلّا أنّ هذا الكلام غير دقيق، لأنّ هذا النصّ لا يكشف عن ذمّ العلوم العقليّة والآراء الفلسفيّة بنحو الإطلاق، وإنّما يقتصر على ذمّ «آراء المتفلسفة والمجادلين من أهل الكلام» فهو قد بيّن أنّ الذي استغفر منه هو سنخٌ خاصّ من العلوم البحثيّة؛ بقرينة ما ذكره بعده بقليل، من: «أنّ قياسهم عقيم، وصراطهم غير مستقيم» فليس من الصحيح نسبة هذه المقولة إليه، وإلّا فإنّه كَتبَ الأسفار

(١) **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، المقدمة.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص١١.

الأربعة في المرحلة الأخيرة من عمره الشريف.

المرحلة الثانية: دور العزلة والانقطاع إلى العبادة

بعد نهاية المرحلة الأولى من حياته التي صار فيها أستاذاً كاملاً في العلوم الرسميّة والكسبيّة، أدرك أنّ هذه لا تشفي الغليل، وأنّ هناك مرحلةً أُخرى لابدّ من طيّها والوصول إليها، فلهذا غادر تلك الديار وتوجّه إلى مدينة قم المقدّسة واستقرّ في إحدى قراها وهي قرية «كهك» كما قيل[1]، واستمرّت هذه العزلة خمسة عشر عاماً، اشتغل خلالها بالمجاهدات والرياضات المعنويّة، حتى استطاع أن يفتح نافذة إلى عالم القدس والملكوت، فشاهد بعين البصيرة ما كان قد حصل عليه عن طريق الاستدلال العقلي في المرحلة الأولى.

يقول صدر المتألّهين عن هذا التحوّل في حياته: «وإنّي كنت سالفاً كثير الاشتغال بالبحث والتكرار، وشديد المراجعة إلى مطالعة كتب الحكماء النظّار حتى ظننت أنّي على شيء، فلما انفتحتْ بصيرتي ونظرتُ إلى حالي، رأيتُ نفسي ـ وإن حصّلت شيئاً من أحوال المبدأ وتنزيهه عن صفات الإمكان والحدثان، وشيئاً من أحكام المعاد لنفوس الإنسان ـ فارغةً عن علوم الحقيقة وحقائق العيان، ممّا لا يدرَك إلّا بالذوق والوجدان، وهي الواردة في الكتاب والسنّة من معرفة الله وصفاته وأسمائه وكتبه ورسله، ومعرفة النفس وأحوالها، من القبر والبعث والحساب والميزان والصراط والجنّة والنار، وغير ذلك ممّا لا تعلم حقيقته إلّا بتعليم الله، ولا تنكشف إلّا بنور النبوّة والولاية»[2].

«فتوجّهتُ توجّهاً غريزياً نحو مسبّب الأسباب، وتضرّعت تضرّعاً جبليّاً

---

(١) **سفينة البحار ومدينة الحكم والآثار**، المحدّث المتبحّر الجامع المحقّق الشيخ عباس القمّي (طاب ثراه) دار المرتضى، بيروت: ج٢ ص١١٧، الهامش.

(٢) **تفسير القرآن الكريم**، صدر المتألّهين، مصدر سابق: ج٧ ص١٠.

إلى مسهّل الأمور الصعاب، فلما بقيتُ على هذا الحال من الاستتار والانزواء والخمول والاعتزال، منقطع الآمال، منكسر البال، متوفّراً على فرضٍ أؤدّيه، وتفريط في جنب الله أسعى في تلافيه، لا على درسٍ ألقيه، أو تأليفٍ أتصرّف فيه، اشتعلتْ نفسي ـ لطول المجاهدات ـ اشتعالاً نورياً، والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهاباً قويّاً، ففاضتْ عليها أنوار الملكوت، وحلّتْ بها خبايا الجبروت، ولحقتْها الأضواءُ الأحديّة، وتداركتها الألطاف الإلهيّة، فاطّلعتُ على أسرارٍ لم أكن أطّلع عليها إلى الآن، وانكشفتْ لي رموزٌ لم تكن منكشفةً هذا الانكشاف من البرهان، بل كلُّ ما علمته من قبلُ بالبرهان، عاينتُه ـ مع زوائد ـ بالشهود والعيان، من الأسرار الإلهيّة، والحقائق الربانيّة، والودائع اللاهوتيّة، والخبايا الصمدانيّة»[1].

ممّا تقدّم يتبيّن: أنّ فيلسوفنا المترجَم له، يعتقد أنّ معرفة الحقائق يمكن أن تحصل عن طريق البحث والاستدلال العقلي القائم على الأقيسة والمقدّمات المنطقيّة، ويمكن الحصول عليها أيضاً عن طريق المكاشفات التي تحصل للعارف والسالك بطول المجاهدات والانقطاع إلى الله تعالى، بعد تصفية الباطن، ورفع الحجب عن النفس.

بتعبير آخر: إنّ تجريد النفس عن شهواتها ولذائذها، والتخلّص من أدران الدنيا وأوساخها، تُصقل مرآة القلب المعنويّ، فتنطبع عليها صور حقائق الأشياء كما هي.

والفرق بين العِلمين ـ كما تقدّم ـ هو الفرق بين من يعلم الحلاوة بالوصف والحدّ، ومن يعلمها بالذوق والوجدان، وأن الثاني أقوى وأحكم ولا يمتنع وقوعه، بل هو واقع فعلاً للأنبياء والأوصياء والأولياء والعرفاء.

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٨.

٤. مركّب العقل والشهود

وعلى هذا الأساس فهو لا يكتفي بأحد الطريقين دون الآخر، بل نجده يذمّ القائلين بالاستغناء بأحدهما عن الآخر، وإنّما الطريقة الحقّة عنده هي الجمع بين المنهجين والطريقتين.

قال في ذمّ المكتفين بالطريقة البحثيّة: «إنّ كثيراً من المنتسبين إلى العلم ينكرون العلم الغيبي اللدني الذي يعتمد عليه السلّاك والعرفاء، وهو أقوى وأحكم من سائر العلوم»[(١)].

وقال أيضاً: «لا على مجردّ الأنظار البحثيّة التي ستغلب ـ بالمعوّلين عليها ـ الشكوك، ويلعن اللاحق منهم فيها السابق، ولم يتصالحوا عليها، بل كلّما دخلتْ أُمّةٌ لعنتْ أُختها»[(٢)].

وكذلك ذمّ أُولئك الذين اقتصروا على مجرّد الذوق والوجدان، ورفضوا البحث والبرهان، حيث قال: «لأنّ من عادة الصوفيّة: الاقتصار على مجرّد الذوق والوجدان فيما حكموا عليه، وأمّا نحن فلا نعتمد كلّ الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعياً ولا نذكره في كتبنا الحكميّة»[(٣)].

وقال أيضاً: «ولا تشتغل بترّهات عوامّ الصوفيّة من الجهلة ولا تركن إلى أقاويل المتفلسفة جملة، فإنّها فتنةٌ مضلّة، وللأقدام عن جادّة الصواب مزلّة، وهم الذين: ﴿**فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ**﴾ (سورة غافر: ٨٣). وقانا الله وإيّاك شرّ هاتين الطائفتين،

---

(١) **مفاتيح الغيب**، صدر المتألّهين، مصدر سابق: ص١٤٢.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص١٠٣.

(٣) المصدر السابق: ص١١.

ولا جمع بيننا وبينهم طرف عين»[١].

فالمنهج الحقّ الذي يجب اتّباعه ـ في عقيدة الشيرازي ـ أنّه لا غنى للإنسان الطالب للحقيقة، بأحد الطريقين عن الآخر. «وقد كررّ ذلك في كتبه وأكّده مرّةً بعد أُخرى، فأصرّ على ضرورة الجمع بينهما، كما جمع هو وتفرّد بهذا الجمع، فبلغ باباً لم يبلغه أحدٌ من فلاسفة العصور الإسلاميّة»[٢]؛ قال صدر المتألّهين: «فأَولى أن يُرجع إلى طريقتنا في المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالممازجة بين طريقة المتألّهين من الحكماء والمليّين من العرفاء، فإنّ ما تيسّر لنا بفضل الله ورحمته، وما وصلنا إليه بفضله وجوده، من خلاصة أسرار المبدأ والمعاد، ممّا لستُ أظنّ أن وصل إليه أحدٌ ممّن أعرفه من شيعة المشّائين ومتأخّريهم، دون أئمّتهم ومتقدّميهم، كأرسطو ومن سبقه، ولا أزعم أن كان يقدر على إثباته بقوّة البحث والبرهان شخصٌ من المعروفين بالمكاشفة والعرفان، من مشايخ الصوفيّة من سابقيهم ولاحقيهم».

«إذن لا المشّاؤون بعد أرسطو بلغوا ما بلغه بالمكاشفة، ولا الإشراقيون والعرفاء بلغوا ما بلغه بالبحث والبرهان، فهو المتفرّد بالجمع بين مسلك الطائفتين والتوفيق بينهما»[٣].

وقال أيضاً في الطريقة التي اتّبعها في كتابة الأسفار الأربعة ـ الذي هو أجلّ وأعظم كتب الفلسفة ـ: ولولا خوف المغالاة لقلنا: إنّه أعظم كتاب فلسفيّ أنتجه إلى زماننا ذهنٌ بشريٌّ غير معصوم.

وهو موضوعٌ للدراسات العميقة في ميادين مشاكل الكون العظمى، يعالجها

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ص١٢.

(٢) المصدر السابق: ص١٠.

(٣) **مقدّمة الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص١٠ نقلاً عن **المبدأ والمعاد**.

بطريقةٍ مبتكرةٍ غير معهودة ـ قال عنه: «إنّه قد اندمجتْ فيه العلوم التألّهيّة في الحكمة البحثيّة، وتدرّعتْ فيه الحقائق الكشفيّة بالبيانات التعليميّة، وتسربلت الأسرار الربانيّة بالعبارات المأنوسة للطباع»[1].

٥. موقع الشريعة

إلى هنا اتّضح: أنّ صدر الدين الشيرازي استند إلى المعطيات العقليّة البرهانيّة إلى جنب المكاشفات العرفانيّة للوصول إلى حقائق الوجود ومعرفة أسراره، ولكن مع هذا كلّه نجد أنّ موقف فلسفته تجاه آراء الشريعة لم يكن سلبياً أو هامشياً، وإنّما كان موقفاً يعبّر عن أصالة الآراء الدينيّة وأنّها قادرة على أن تكون عنصراً أساسياً في النسيج الذي اعتمده لتأسيس رؤيته عن مسائل الكون والوجود. وقد أعانه على ذلك دراسته المعمّقة للمذاهب التفسيريّة المتعدّدة حول القرآن، وهذا ما نشاهده في التفسير الكبير المسمّى بـ«تفسير القرآن الكريم»، وكذلك وقوفه على التراث الروائي الوارد عن الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله والأئمّة الطاهرين عليهم السلام، كما يتجلّى ذلك واضحاً في شرحه العميق لكتاب «أصول الكافي».

إنّ هذه الخبرة الواسعة في الآراء الدينيّة أعانته كثيراً على بناء صرح فلسفته الجبّارة، حيث اتّخذها بمثابة أصولٍ عقليّةٍ يقينيّة، ففرّع عليها نتائج أساسيّة وعميقة. والسبب الذي جعله يتعامل مع المعطيات الدينيّة القطعيّة كقضايا عقليّة يقينيّة هو أنّ هذه المعطيات «بصفتها صادرةً عن مبدأ العقل والوجود والحجج المعصومين عن الخطأ والزلل، هي قضايا يقينيّة وضروريّة لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، وبهذا العنصر الغنيّ ـ الذي أدخله الشيرازي في فلسفته ـ استجدّت الفلسفة تطوّرها بقفزاتٍ جبّارةٍ وأثمرت عدداً كبيراً من المسائل الجديدة التي لم تكن تعهدها الفلسفات السابقة في الإغريق والفرس ولا

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٩.

في غيرهما من معاهد الفلسفة والحضارة، فبلغت مسائل الفلسفة الإسلاميّة الحديثة عدداً كبيراً يثير الإعجاب»[١]، فبعد أن كانت المسائل الفلسفيّة في العصر اليوناني لا تتجاوز (٢٠٠) مسألة بلغت على يد الفلسفة التي أشادها صدر المتألّهين (٧٠٠) مسألة[٢]. فتضاءلت عند بريقها ولمعانها أضواء الفلسفات الغابرة، كما تتضاءل النجوم في مشهد ضوء الشمس.

إذن فالنقطة المحوريّة الثانية في فلسفة صدر المتألّهين هي اعتقاده بتطابق الشرع والعقل في جميع المسائل الحكميّة. وعلى هذا الأساس قال في «الأسفار الأربعة»: «كلّ ما أزيل ظاهره عن الإحالة والامتناع، قام التنزيل الإلهي والأخبار النبويّة الصادرة عن قائلٍ مقدّسٍ عن شوب الغلط والكذب، مقام البراهين الهندسيّة في المسائل التعليميّة والدعاوى الحسابيّة»[٣].

وهذا النصّ يدلّ بوضوح: أنّ قول المعصوم القطعي يمكن أن يقع حدّاً أوسط في البرهان، ويعطي نتيجةً يقينيّةً على حدّ نتائج البراهين العقليّة والرياضيّة.

وقال أيضاً: «أكثر الناس انتفاعهم بالسمعيات أكثر من العقليات، ولا يصدّقون بالأشياء إلّا بمكافحة الحسّ للمحسوس، ولا يذعنون بالعقليات ما لم يقترن معها انتهاء نقلها إلى محسوس، فلنذكر أدلّةً سمعيّةً لهذا المطلب حتّى يُعلم أنّ الشرع والعقل متطابقان في هذه المسألة كما في سائر الحكميات، وحاشا الشريعة الحقّة البيضاء أن تكون أحكامها مصادمةً للمعارف اليقينيّة الضروريّة، وتبّاً لفلسفةٍ تكون قوانينها غير مطابقةٍ للكتاب والسنّة»[٤].

---

(١) **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق: المقدّمة: صعج.

(٢) **مجموعة مقالات**، الطباطبائي، مصدر سابق: ج٢ ص١١.

(٣) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٩ ص١٦٧.

(٤) المصدر السابق: ج٨ ص٣٠٣.

وقال أيضاً: «هيهات، هيهات، قد خاب على القطع والبتات، وتعلّق بأذيال الضلالات، مَن لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات، فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والأدواء، ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء، فأخلِقْ بأن يكون طالب الاهتداء المستغني بأحدهما عن الآخر في غمار الأغبياء. فالمعرض عن العقل مكتفياً بنور القرآن والخبر، مثاله المعترض لنور الشمس والقمر مغمضاً للأجفان، فلا فرق بينه وبين العميان، فالشرع مع العقل نورٌ على نور»[1].

ثمّ يعترض على أولئك الذين اكتفوا بأحدهما واستغنوا عن الآخر بقوله: «وعرفوا أنّ من ظنّ من الحشويّة وجوب الجمود على التقليد واتّباع الظواهر ما أتوا إلّا من ضعف العقول وقلّة البصاير، وأن من تغلغل من المتفلسفة وغلاة المعتزلة في تصرّف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع، ما أُتوا إلّا من حيث الضماير، فميل أولئك إلى التفريط وميل هؤلاء إلى الإفراط، وكلاهما بعيدان عن الحزم والاحتياط»[2].

هذه هي الأركان الثلاثة التي تؤلّف المنهج الذي اتّبعه صدر المتألّهين للكشف عن الحقائق والوقوف عليها، وهي: البرهان، والعرفان، والقرآن.

إلّا أنّ الذي يتبادر إلى الذهن من هذا الكلام: أنّ هذه الطرق الثلاث تعدّ عند مؤسّس هذه المدرسة في عرضٍ واحد، ولا يوجد لبعضها تقدّمٌ على بعض، وهذا ما لا يقبله الشيرازي نفسه حيث يرى أنّ قطب الرحى في هذه الأركان الثلاثة إنّما هو القرآن الكريم والشريعة الحقّة، والعرفان والبرهان يدوران حيثما دار. يقول شيخنا الأستاذ جوادي آملي: «إنّ الحكمة المتعالية وجدت كمالها في الجمع بين الأدلّة: البرهان، والعرفان، والقرآن، وأنّه لا يوجد أيّ اختلاف بينها، وإنّما هي في

---

(١) **شرح أصول الكافي**، صدر المتألّهين، الطبعة الحجرية: ص٤٣٨.

(٢) المصدر السابق.

توافقٍ وانسجامٍ تامّ. نعم، في مقام المقايسة الداخليّة بين هذه الطرق الثلاث، فإنّ المحوريّة والأصالة هي للقرآن، والآخران يدوران حوله، لا ينفكّان عنه»[١].

ولعلّ أصرح تعبير صرّح به الشيرازي بأنّ الشريعة الحقّة هي الميزان الذي يزن به تمام المعارف والحقائق الإلهيّة هو قوله في كتاب «العرشيّة»:

«ختمٌ ووصيّة: يقول هذا العبد الذليل: إنّي أستعيذ بالله ربّي الجليل في جميع أقوالي وأفعالي ومعتقداتي ومصنّفاتي، من كلّ ما يقدح في صحّة متابعة الشريعة التي أتانا بها سيّد المرسلين وخاتم النبيين (عليه وآله أفضل صلوات المصلّين) أو يُشعر بوهنٍ بالعزيمة والدين، أو ضعف في التمسّك بحبله المتين، لأنّي أعلم يقيناً أنّه لا يمكن لأحدٍ أن يعبد الله ـ كما هو أهله ومستحقّه ـ إلّا بتوسّط من له الاسم الأعظم، وهو الإنسان الكامل المكمّل، خليفة الله بالخلافة الكبرى في عالمي الملك والملكوت الأسفل والأعلى ونشأتي الأخرى والأولى»[٢].

٦. حدود العقل

ثمّ إنّه تجدر الإشارة إلى أنّ الدائرة التي يقول فيها العقل والاستدلال البرهاني كلمته، تختلف عن تلك التي يقول فيها العرفان والمكاشفة مقولته، فليس أحدهما في عرض الآخر فيقع التنافي والتضادّ بينهما، وإنّما يأتي دور المكاشفة حيث ينتهي دور العقل. يقول صدر المتألّهين: «لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته. نعم، يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه، بمعنى: أنّه لا

---

(١) **رحيق مختوم**، شرح الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، آية الله جوادي آملي، القسم الأول من المجلد الأول، ج١ ص١٧ (بالفارسية)؛ **شرح حكمت متعالية أسفار أربعة**، آية الله عبدالله جوادي آملي، القسم الأول من المجلد السادس: ج١ ص٣٩ (بالفارسية).

(٢) **عرشية**، صدر المتألّهين صدر الدين محمّد بن إبراهيم المعروف بـ«ملاصدرا الشيرازي» تصحيح وترجمة غلام حسين آهني: ص٢٨٥.

يدرك بمجرد العقل، ومن لم يفرّق بين ما يحيله العقل وبين مالا يناله، فهو أخسّ من أن يخاطب، فليُترك وجهله»[١].

وقال أيضاً: «ثمّ إنّ بعض أسرار الدين وأطوار الشرع المبين بلغ إلى حدّ ما هو خارجٌ عن طور العقل الفكري، وإنّما يُعرف بطور الولاية والنبوّة، ونسبة طور العقل ونوره إلى طور الولاية ونورها، كنسبة نور الحسّ إلى نور الفكر، فليس لميزان الفكر كثير فائدةٍ وتصرّفٍ هناك»[٢].

ومراد الشيرازي من طور الولاية هو المكاشفة والعيان، فهو لا يخطّئ العقل فيما يصل إليه، ولكن يعتقد أنّ له حدّاً يقف عنده الاستدلال والبرهان. فالفلسفة الصدرائيّة ترى أنّ العقل وركائزه يمكنه أن يتقدّم لاكتشاف حقائق الوجود إلى حدٍّ معيّنٍ لا يستطيع تجاوزه بعد ذلك؛ لقصوره عن إدراك ما وراء ذلك الحدّ، وهنا يبدأ دور المكاشفة والشهود لاكتناه سرّ الوجود بالاتّصال بربّه مباشرة.

وعلى هذا الأساس لا يقع أيّ تصادمٍ أو تعارضٍ بين العقل وقدرته على معرفة الحقيقة، والشهود وقدرته على اكتناهها؛ لأنّ المكاشفة تبدأ من حيث ينتهي دور العقل، فهي في طولها لا في عرضها، فلا تنافي بينهما. وهذا معنى قول العرفاء المتألّهين: «إن المكاشفة طورٌ وراء طور العقل»[٣]، وليس مرادهم أنّ المكاشفة تقول شيئاً يتنافى مع أحكام العقل الصريح، بل يشاهد العارف حقائق لا يستطيع العقل أن ينالها.

---

(١) **الرسائل**، صدر الدين محمّد الشيرازي، مكتبة المصطفوي، قم ـ إيران: ص٢٨٣.

(٢) **شرح أصول الكافي**، في آخر كتاب مفاتيح الغيب، العلّامة الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني صدر الدين الشيرازي (ت: ١٠٥٠هـ)، من منشورات مكتبة المحمودي بطهران، ١٣٩١هـ، الطبعة الحجرية: ص٤٦١.

(٣) **شرح القيصري على فصوص الحكم**، النصّ الإبراهيمي، الفصّ العزيزي: ص٣٠٤.

٧. مع المدارس الأخرى

وهذه إحدى المميزات الأساسيّة التي تفترق بها الحكمة المتعالية عن الفلسفة المشّائيّة، فبينما كان موقف الأخيرة من العرفان والقواعد العرفانيّة سلبياً على وجه العموم ـ بمعنى أنّ هذه الفلسفة لم تقرّ أصول المكاشفة والشهود ولم تؤمن بمعطيات تلك الأصول بنحوٍ يجوز بناء المسائل العلميّة عليها والإيمان المنطقي بها، فرفضت كلّ قيمةٍ لمعطيات العرفان العملي ـ نجد أنّ الحكمة المتعالية سلكت اتّجاهاً آخر يقول: «إنّ الأصول العقليّة ليست بمثابةٍ يمكن بناء صرحٍ علميٍّ شامخٍ عليها؛ وذلك لقصورها عن أن ينكشف بها تلك الحقائق الوجوديّة التي تخضع عندها قوّة العقل، لا لمنافاتها ومخالفتها لتلك الحقائق. إذن يجب أن نحصّل أصولاً تقوى على كشف الأطوار المستقرّة فوق الطور العقلي، وليست هذه الأصول إلّا أُسس المكاشفة وقواعد الشهود، أعني الأسس والقواعد التي أنتجها الاتّصال بسرّ الوجود مباشرة ـ كما يقول علم العرفان ـ ثمّ إذا تحصّلت هذه الأسس والقواعد إمّا بالكشف المباشر والشهود المتّصل بالغيب، وإمّا بالإيمان بمن يدّعي ذلك، فللباحث عن العرفان أن يستخرج المسائل عن تلك الأسس استخراجاً مبنيّاً على أصول العقل وضوابطه. فأصول العقل بدلاً من أن تلعب دور التأسيس للمسائل وتُتلقّى بمثابة البنيات الأساسيّة للقضايا، بدلاً عن ذلك تلعب هنا ـ أي في طور العرفان ـ دور التنظيم والاستخراج، كالدور الذي تلعبه قواعد المنطق في الفلسفة وسائر العلوم الاستدلاليّة»[1].

وأمّا الفرق بين الحكمة المتعالية والمدرسة العرفانيّة فقد اتّضح أيضاً؛ لأنّ الحكمة المتعالية تعطي دوراً أساسياً للاستدلال العقلي في مجال اكتشاف الحقائق الوجوديّة، إلّا أنّها لا تعتقد أنّ العقل قادرٌ على نيل كلّ الحقائق من خلال المنهج

(١) **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، المقدّمة، صكر.

العقلاني، وإنّما تسمح له في حدودٍ معيّنةٍ وترفض قدرته على ما وراء ذلك، بخلاف ما وجدناه في بعض النصوص التي أشرنا إليها في المدرسة العرفانيّة التي أنكرت أن يكون للعقل أيّ دورٍ في مجال الكشف عن حقائق الوجود والنظام الذي يحكمه.

إلى هنا وقفنا على العناصر الأساسيّة التي تكوّن العمود الفقري لفلسفة صدر المتألّهين في المقام الأوّل من البحث، وقد تبيّن أنّ المنهج الذي ابتكره الشيرازي لذلك هو إعطاء الأصالة والاستقلاليّة للبرهان والعرفان والقرآن على حدٍّ سواء، بنحو أدّى إلى التوافق والانسجام التامّ ما بين هذه المنابع، وهذا على العكس من المدارس والاتّجاهات السابقة عليه، حيث وجدنا أنّ كلّ واحدةٍ منها تختطّ لنفسها طريقاً معيّناً وتغفل عن الطرق والمنابع الأخرى، أو تتعرّض لها بنحو الشاهد والمؤيّد.

والحاصل: أنّ ما يُستوضح من أسلوبه في التأليف: أنّ له فكرةً واحدةً يسعى إليها جاهداً في كلّ ما ألّف، وملخّصها عبارته المتقدّمة من: «أنّ الشرع والعقل متطابقان».

«ففي الحقيقة أنّ فيلسوفنا له مدرسةٌ واحدةٌ فقط، هي الدعوة إلى الجمع بين المشّائيّة والإشراقيّة والإسلام، هذه العناصر الثلاثة التي هي أعمدة أبحاثه ومنهجه العلمي في مؤلّفاته، جعلت منه مؤسّساً لمدرسةٍ جديدةٍ بكلّ ما لهذه الكلمة من معنىً في الفلسفة الإلهيّة»[1].

بهذا انتهى الكلام في المقام الأوّل من البحث، وهو بيان المنابع والمصادر التي اعتمدها الشيرازي في تأسيس رؤيته الكونيّة عن الوجود وأسراره والعلاقات التي تحكم أجزاءه.

٨. أصول المدرسة ومقولاتها

يمكن تقسيم القواعد التي ارتكزت عليها والأصول التي أسّست لها مدرسة الحكمة المتعالية إلى ما يلي:

---

(١) مقدّمة **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، المظفر، مصدر سابق: ج١ ص١٢.

الأصل الأوّل: ما يتعلّق بالأمور العامّة من الوجود.

الأصل الثاني: ما يتعلّق بالمبدأ.

الأصل الثالث: ما يتعلّق بعلم النفس الفلسفيّ ـ الإنساني.

الأصل الرابع: ما يتعلّق بالمعاد.

الأصل الأوّل: ما يتعلّق بالأمور العامّة من الوجود

هناك جملة من الأمور العامة التي أسّسها صدر المتألّهين فيما يرتبط بحقيقة الوجود، نشير فيما يلي إلى أهمّها:

١. أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة

تعدّ هذه المسألة والمسألة اللاحقة لها، الركنين الأساسيين اللذينِ انطلق منهما صدر المتألّهين لبناء منظومته الفلسفيّة، حيث نجده يستعين بهذين الركنين المهمّين في كلّ مسألةٍ من المسائل الفلسفيّة التي يتعرّض لها.

والمقصود من أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة: أنّه عندما ندرك الأشياء الخارجيّة نجدها مختلفةً بعضها عن بعض، ولكنّها جميعاً متّحدة في دفع ما كان يحتمله السوفسطي من بطلان الواقعيّة. وبعبارة أخرى: ما ندركه في الخارج هو شيءٌ واحدٌ ولكنّ العقل يحلّله إلى حيثيّةٍ مختصّةٍ، وحيثيّةٍ مشتركة، فيقول مثلاً: الإنسان موجود، الشجر موجود، الشمس موجودة، وهكذا، فهذه القضايا توجد فيها حيثيّةٌ مختصّةٌ هي «الإنسان»، «الشجر»، «الشمس»، وحيثيّةٌ مشتركةٌ هي «الوجود». وهنا وقع النزاع بين الفلاسفة حول الواقع الخارجي الواحد وأنّه مصداق للحيثيّة المشتركة أم للحيثيّة المختصّة؟ فأصحاب الاتّجاه الأوّل هم القائلون بـ«أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة»، وأصحاب الاتّجاه الثاني هم القائلون بـ«أصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود».

وقد كان صدر الدين الشيرازي مؤمناً بالاتّجاه الثاني تبعاً لأستاذه الداماد،

إلّا أنّه عدل عن ذلك إلى الاتّجاه الأوّل، حتى جعل ذلك الحجر الأساس لجميع استدلالاته الفلسفيّة.

يقول الشيرازي: «وإنّي كنت شديد الذبّ عنهم في اعتباريّة الوجود وتأصّل الماهيّات، حتى أن هداني ربّي وانكشف لي انكشافاً بيّناً أنّ الأمر بعكس ذلك، وهو: أنّ الموجودات هي الحقائق المتأصّلة الواقعة في العين، وأنّ الماهيّات ما شمّت رائحة الوجود أبداً»[1].

٢. إنّ الوجود حقيقةٌ واحدةٌ مشكّكة

وقع الكلام بين الفلاسفة والعرفاء عن حقيقة الوجود أَواحدة هي أم كثيرة؟ وبناءً على القول بأصالة الوجود، وُجدت عدّة أقوالٍ أو احتمالات:

أ. إنّ حقيقة الوجود واحدة ولا توجد فيها أيّ كثرة، وهذا هو القول بـ«وحدة الوجود الشخصيّة» المنسوب إلى العرفاء.

ب. إنّ الوجود كثيرٌ حقيقة، وإنّ هذه الوجودات حقائق متباينة، وهذا هو المنسوب إلى المدرسة المشّائيّة.

ج. إنّ الوجود في عين وحدته كثير، وفي عين كثرته واحد. بعبارة أُخرى: إنّ الوجود حقيقةٌ واحدة لها مراتب مشكّكة، وهذه هي النظريّة التي اختارها الشيرازي في كتبه الفلسفيّة.

٣. إثبات الإمكان الفقري

وهذا النحو من الإمكان يقع في قبال الإمكان الماهويّ.

٤. بيان مناط احتياج المعلول إلى العلّة

وأنّ الفقر بالنسبة إلى المعلول كامنٌ في وجوده.

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٤٩.

٥. بيان كيفيّة ارتباط المعلول بالعلّة

وأنّ ذلك الارتباط بنحو الوجود الرابط القائم في غيره، لا بنحو الوجود القائم في نفسه كما يقوله المشّاؤون.

٦. إثبات الحركة الجوهريّة في العالم المادّي

وذلك من خلال إثبات أنّ الحركة لا تختصّ بالمقولات العرضيّة كما هو المشهور بين الفلاسفة قبل الشيرازي.

٧. بيان كيفيّة ارتباط الثابت بالمتغيّر

وهذه المسألة من أهمّ المسائل التي كانت تُعدّ من البحوث المعقّدة في التفكير الفلسفيّ.

٨. إثبات الحدوث الزماني للعالم المادّي

وهذه المسألة أيضاً من المسائل الأساسيّة التي وقع النزاع فيها بين الفلاسفة والمتكلّمين.

هذه هي أُصول المسائل المرتبطة بـ«الأمور العامّة» من الفلسفة الإسلاميّة التي نقّحها وبرهن عليها الشيرازي، واستطاع أن يفيد منها في موارد كثيرة من فلسفته.

الأصل الثاني: ما يتعلّق بالمبدأ

القواعد التي أسّسها فيما يرتبط بالمبدأ وهو الحقّ تعالى، هي:

١. تحقيق عميق يتعلّق بعلم الحقّ تعالى التفصيلي بالأشياء قبل إيجادها، من خلال قاعدةٍ فلسفيّةٍ عميقةٍ هي: «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها».

٢. إثبات وجوده تعالى عن طريق برهان «الصدّيقين»، وله تقريبٌ خاصّ لهذا البرهان.

الأصل الثالث: ما يتعلّق بعلم النفس الفلسفيّ الإنساني

إنّ للشيرازي نصيباً وافراً في هذا القسم، حيث استطاع أن يبرهن على

قواعد أساسيّة في هذا المجال، منها:

١. إثبات اتّحاد العقل والعاقل والمعقول.

٢. إثبات أنّ النفس جسمانيّة الحدوث وروحانيّة البقاء.

٣. إثبات أنّ القوّة الخياليّة مجرّدة عن المادّة.

٤. إثبات أنّ النفس في عين وحدتها هي كلّ القوى.

٥. نظريته في كيفيّة وجود المفاهيم الكليّة.

الأصل الرابع: ما يتعلّق بالمعاد

لقد خرج الشيرازي بقواعد أساسيّة في هذا الباب أيضاً، منها:

١. بطلان التناسخ الملكي.

٢. إثبات المعاد الجسماني.

٣. إثبات أنّ الإنسان ليس نوعاً أخيراً، بل هو مختلف الحقيقة في الباطن، وهي نظريّة تجسّم الأعمال.

٤. إثبات خلود الكفّار في العذاب والآلام.

هذه هي أصول المسائل التي نقّحها وبرهن عليها في فلسفته، وقد أسلفنا أنّ هذه المجموعة يمكن تصنيفها إلى ثلاثة أصناف، هي:

الأوّل: ما يدخل في ابتكاراته الخاصّة به.

الثاني: ما كان مرفوضاً؛ لعدم الدليل عليه.

الثالث: ما كان مقبولاً ولكنّه غير مبرهن عقلياً.

٩. التقويم العامّ

إنّ تلك الرؤية الكونيّة التي انتهى إليها صدر المتألهين عن طريق العناصر الأساسيّة التي اعتمدها، هل استطاع أن يؤسّس من خلالها منظومةً فلسفيّةً متقنةً تكون قادرةً على إثبات كلّ تلك المعطيات عن طريق المنهج العقلي والبرهاني، أم لم

يكن موفّقاً في ذلك؟

لا ريب أنّ النجاح الذي حقّقه الشيرازي في هذا المجال كان كبيراً جدّاً بنحوٍ لا يمكن أن يقاس إلى التجارب التي سبقته، بالأخصّ في المدرسة الإشراقيّة، التي حاولت ذلك ولم توفَّق له، مع أنّ عناصر الاتّجاهين ومنابعهما كانت متقاربةً بل مشتركة؛ وربما كان هذا هو سرّ نجاح هذه المدرسة وتحوّلها إلى إطارٍ فكريٍّ وفلسفيٍّ ظلّ سائداً لقرون متعدّدة إلى يومنا هذا.

في هذا المقام من البحث تجلّت عبقريّة صدر المتألّهين، حيث استطاع أن يحقّق إنجازاً ضخماً على مستوى القواعد والمباني الفلسفيّة، أدّت إلى بناء نظامٍ عقليٍّ جديدٍ قائمٍ على أُسسٍ برهانيّةٍ يمكنها تفسير العالم الإمكاني وعلاقته بمبدئه المتعالي. ولسنا الآن بصدد بيان تلك القواعد.

يقول الشيرازي في هذا المجال: «وأمّا نحن فلا نعتمد كلّ الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعياً، ولا نذكره في كتبنا الحكميّة».

وقال أيضاً: «وظنّي أنّ هذه المطالب وإن أشارت إليها كلمات الأوّلين، وقصدت إلى سبيلها عبارات المحقّقين، إلّا أنّه لم يتّفق لأحدٍ إقامة البراهين وحجج أنوار العلم واليقين على مثل هذه الأصول التي اضطربت فيها عقول الناظرين وتزلزت آراء المتأمّلين، بل زلّت أقدام أكثرهم عن سمت سبيلها، وانحرفت أذهانهم عن قصد طريقها. فللّه الحمد وليّ الفضل والرحمة ومعطي النور والنعمة»[1].

وأوضح تصريح في الباب قوله: «ولا يُحمَل كلامنا على مجرّد المكاشفة والذوق، أو تقليد الشريعة من غير ممارسة الحجج والبراهين والتزام القوانين، فإنّ مجرّد الكشف غير كافٍ في السلوك من غير برهان، كما أنّ مجرّد البحث من غير

---

(١) **شرح أصول الكافي**، صدر المتألّهين، مصدر سابق: ص٣٧٠.

مكاشفةٍ نقصانٌ عظيمٌ في السير، والله المعين»[1].

وفي هذا الضوء يقال: «قد أُسست هذه الفلسفة المعروفة بالحكمة المتعالية على يد صدر المتألّهين الشيرازي المشهور ملاّ صدرا في القرن الحادي عشر الهجري، ومنذ هذا التاريخ فما بعد اتّخذت الدراسات الفلسفيّة في إيران تلك التحقيقات التي قام بها ذلك العالم الفذّ في المواضيع الفلسفيّة المهمّة محوراً لها.

وتدور معظم بحوث صدر المتألّهين حول الفلسفة الأولى والحكمة الإلهيّة، وقد تمثّل صدر المتألّهين بصورةٍ رائعةٍ ما وصل إليه من آثار اليونانيين القدماء ولاسيّما إفلاطون وأرسطو. واستطاع أيضاً هضم ما قدّمه الفارابي وأبو علي وشيخ الإشراق وغيرهم من تفسيرٍ أو إبداع، واستوعب أيضاً ما أدركه العارفون العظام بوحيٍ من أذواقهم وقوّة عرفانهم، ثمّ شاد أساساً جديداً على قواعد وأصولٍ محكمةٍ لا يتطرّق إليها الخلل، وأخرج مسائل الفلسفة بشكلٍ رياضيّ بوساطة البرهان والاستدلال، بحيث تُستنبط وتُستخرج إحداها من الأخرى، وبهذا أخرج الفلسفة من التبعثر والتشتّت في طرق الاستدلال.

ومنذ عصر أرسطو ـ ذلك الفيلسوف الثائر ضدّ آراء أُستاذه إفلاطون ـ نلاحظ وجود مذهبين فلسفيّين يسيران بشكل متوازٍ، ويعتبر إفلاطون ممثّلاً لأحد هذين التيارين. أمّا أرسطو فهو الممثل للتيّار الآخر، وقد وُجد أتباع لكلّ واحدٍ من هذين المذهبين في كلّ مرحلةٍ تاريخيّةٍ لاحقة، وعُرف هذان المذهبان الفلسفيّان في أوساط المسلمين باسم «مذهب الإشراقيين» و«مذهب المشّائين». واستمرّت المشاجرات الفلسفيّة بين هذين الاتّجاهين فترةً تزيد على الألفين من الأعوام بين اليونانيين ثمّ في الاسكندريّة وبعد ذلك بين المسلمين، ثمّ بين الأوربيين في القرون الوسطى.

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٧ ص٣٢٦.

وقد وضع صدر المتألّهين نهايةً حاسمةً لهذا النزاع الطويل بالأساس الجديد الذي شاده في فلسفته، ومنذ هذا الزمن فما بعد لم يعد معنىً لوقوف أحد هذين الاتّجاهين في مقابل الآخر، وقد لاحظ كلّ من جاء بعده واطّلع على فلسفته، أنّ النزاع الذي امتدّ لألفي عام بين المشّائين والإشراقيين قد حُسم على يد هذا الفيلسوف العظيم»[١].

هذا هو المنهج الذي اتّبعه صدر المتألّهين في المقام الثاني من البحث، وهو الاعتماد على القواعد العقليّة لتأسيس منظومةٍ فلسفيّة ـ هي أثرى وأعظم الفلسفات التي عرفها الفكر البشري تكون قادرةً على إثبات كلّ تلك المعطيات التي انتهى إليها من خلال العناصر الأساسيّة التي تكوّنت منها رؤيته عن الكون والوجود عبر الدليل العقلي.

١٠. التقويم الخاصّ

يبقى تساؤل أخير، هو: هل كان التوفيق حليفاً للشيرازي في المقامين السابقين؟ أعني بذلك: هل استطاع الشيرازي أن يحقّق ما عجزت عنه المدارس السابقة عليه في إعطاء رؤيةٍ كونيّةٍ كاملةٍ منسجمةٍ عن «العالم» و«الله» و«الإنسان» قائمةٍ على أساس القرآن والعرفان والبرهان، وهل كان أوفر حظّاً من الاتّجاهات التي سبقته في هذا المجال؟ هذا على صعيد المقام الأوّل.

أمّا على مستوى المقام الثاني: هل استطاع تحقيق هذه الأمنية الإنسانيّة المتمثّلة ببناء صرحٍ عقليٍّ برهانيٍّ يكون قادراً على تفسير الوجود وأسراره ـ بكلّ ما تعنيه هذه المقولة ـ ولم يخفق في ذلك؟

---

(١) **أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، العلّامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، تعليق: الشهيد مرتضى مطهّري، تعريب: محمّد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات: ج١ ص١٣.

في الإجابة عن التساؤل الأوّل يمكن أن يقال: إنّ الشيرازي كان أكثر الفلاسفة توفيقاً ونجاحاً في عمليّة التطبيق ما بين القواعد العقليّة والمعطيات الدينيّة، فجاءت رؤيته الكونيّة في المجالات التي خاض الحديث فيها قريبةً جدّاً بل متطابقةً في كثير من الأحيان مع الأصول الأساسيّة للدين الإسلامي.

ويرجع السبب في هذا النجاح إلى تنوّع المصادر والمنابع التي اعتمدها صدر المتألّهين لاكتشاف تلك الرؤية.

وفيما يلي نحاول الوقوف على بعض المجالات التي حقّق فيها الشيرازي ذلك النجاح:

الأوّل: موقفه من الأُسس الأوّليّة لتفسير نظام الوجود، فقد وافقت أصوله في ذلك، المعطيات الدينيّة الواردة في هذا المجال، إذ نجد أنّ المستفاد من ظواهر الشريعة الحقّة يُقرّ تلك الأصول ويركّز عليها.

الثاني: موقفه في الإلهيّات بالمعنى الأخصّ، وهنا تتجلّى المشابهة التامّة بين الفلسفة الصدرائيّة وتعاليم الشريعة الحقّة، إلّا في المواضع التي قصرت الفلسفة عن تناول أسرار المعطيات الدينيّة.

الثالث: حقّق نجاحاً كبيراً في كثيرٍ من المسائل المتعلّقة بالمعاد.

الرابع: موقفه فيما يرتبط بـ«علم النفس الفلسفيّ» وهو موقف فعّالٌ ناجحٌ إلى حدٍّ كبير.

الخامس: موقفه في السلوك والرجوع إلى الغايات، وهو موقف قد واكبت فيه الفلسفة الصدرائيّة معطيات الشريعة الحقّة مواكبةً تامّةً لم تشذّ عن تعاليمها إلّا بذلك القدر الذي يلازم قصور الذهن البشري غير المعصوم[1].

ولكن هذا لا يعني أنّ هذه المدرسة كانت موفّقةً في كلّ النتائج التي انتهت

---

(١) **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، المقدمة: صنب.

إليها، وإن كانت أكثر المدارس والاتّجاهات الفلسفيّة توفيقاً في هذا المجال.

وأمّا فيما يتعلّق بالتساؤل الثاني، فيمكن أن يقال: إنّ ما أنتجه العقل الفلسفيّ في مدرسة الحكمة المتعالية، يعدّ أروع منتوج وأبدع منسوج للعقل البشري، ولكنّ الحقيقة التي يبحث عنها الإنسان هي أرفع ممّا يحلّق إليه طائر الذهن البشري، وعلى هذا الأساس لابدّ أن نفهم أنّ ما انتهى إليه الشيرازي في مدرسته لا يعبّر عن نهاية المرحلة التي بدأ عمله فيها، وإنّما يمكن عدّ ذلك بداية الطريق، فينبغي لنا أن نؤدّي مسؤوليّتنا ونكمل ما ابتدأه، فهو وإن ابتدأ طريقة الحكمة المتعالية، لكن هذا لا يعني أنّه أكمل الطريق وأعطى صورةً تامّةً ونهائيّةً في ذلك. وهكذا كانت سنّة الله في القرون الخالية، وستجري أيضاً في العصور الآتية؛ إذ لم يقتصر شيٌ من سنّة الله على فردٍ أو أُمّة معيّنة: ﴿**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ**﴾ (الحجر: ٢١).

وإلى هذا المعنى يشير صدر الدين، بقوله: «وإنّي أيضاً لا أزعم أنّي قد بلغتُ الغاية فيما أوردتُه كلّاً، فإنّ وجوه الفهم لا تنحصر فيما فهمتُ ولا تحصى، ومعارف الحقّ لا تتقيّد بما رسمتُ ولا تحوى، لأنّ الحقّ أوسع من أن يحيط به عقلٌ وحدّ، وأعظم من أن يحصره عقدٌ دون عقد»[١].

١١. سبب التسمية

ربما كان ابن سينا أوّل من استخدم اصطلاح «الحكمة المتعالية» حيث قال في الفصل التاسع من النمط العاشر من المجلد الثالث من كتابه (الإشارات): «ثمّ إنّ كان ما يلوحه ضربٌ من النظر مستوراً إلّا على الراسخين في الحكمة المتعالية».

وقال المحقّق الطوسي في شرحها: «وإنّما جعل هذه المسألة من الحكمة المتعالية، لأنّ حكمة المشّائين حكمةٌ بحثيّةٌ صرفة، وهذه وأمثالها إنّما تتمّ مع

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص١٠.

البحث والنظر بالكشف والذوق. فالحكمة المشتملة عليها متعاليةٌ بالقياس إلى الأوّل»[١].

واستعملها القيصري (شارح الفصوص) في رسالة في «التوحيد والنبوّة والولاية»، فقال: «والمغايرة بينهما كالتغاير بين الكلّي وجزئيه، لا كالتغاير بين الحقيقتين المختلفين كما ظنّ المحجوبون ممّن لا يعلم الحكمة المتعالية»[٢].

فالحكمة المتعالية تتعالى عن الحكمة المطلقة بعدم اعتمادها على البحث الصرف والاعتناء بالكشف والذوق، وقد وجد صدر المتألّهين بغيته في هذه الطريقة، وعلى هذا الأساس سمّى بها كتابه الأساسي والكبير «الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة».

---

(١) **الإشارات والتنبيهات**، للشيخ أبي علي حسين بن عبدالله بن سينا، الجزء الثالث في علم ما قبل علم الطبيعة، مع شرحي المحقق نصير الدين محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسي والعلّامة قطب الدين محمّد بن محمّد بن أبي جعفر الرازي: ج٣ ص٤٠١.

(٢) **تفسير القرآن الكريم**، صدر الدين الشيرازي، مصدر سابق: ج١ ص٢٢، المقدّمة.

مقدّمة المؤلّف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ للهِ فاعلِ كلِّ محسوسٍ ومعقولٍ، وغايةِ كلِّ مطلوبٍ ومسؤولٍ، والصلاةُ على صفوةِ عبادِه وهداةِ الخلق إلى مبدئِه ومعادِه، سيّما سيّدِ المصطفَين محمّدٍ المبعوثِ إلى كافّةِ الثقلينِ. اللّهمَّ فصلِّ عليه وعلى الأرواحِ الطاهرةِ مِن أهلِ بيتِه وأولادِه، والأشباحِ الزاهرةِ مِن أوليائِه وأحفادِه.

وبعدُ فيقولُ الفقيرُ إلى رحمةِ ربِّه الغنيِّ محمّدٌ المشتهرُ بـ«صدر الدينِ الشيرازيِّ»:

إنّ السعادةَ ربّما يُظنُّ بها أنّها الفوزُ بالدرجاتِ الحسّيّةِ والوصولُ إلى الرياساتِ الخياليّةِ. وما أبْيَنَ لمنْ تحقّق الأمورَ وتفطّنَ بالمعارفِ أنّ السعاداتِ العاجليّةَ واللذّاتِ الحسّيّةَ الفوريّةَ ليس شيءٌ منها سعادةً حقيقيّةً، ولا نيلُها بهجةٌ عقليّةٌ؛ لما يرى كلّاً من متعاطيها منهمكاً فيها، انقطعتْ السكيناتُ الإلهيّةُ عن حواليه، وامتنعتْ المعارفُ الربوبيّةُ عن الحلولِ فيه، وتعذّرَ عليه إخلاصُ النيّةِ الإلهيّةِ الصادرةِ عنْ حاقِّ الجوهرِ النطقيِّ، مِن غيرِ معاوقةِ همّةٍ دنياويّةٍ، أو مصادمةِ طلبةٍ عاجليّةٍ، التي يُرجى بها نيلُ السعادةِ الحقيقيّةِ وتعاطيها، والاتّصالُ بالفيضِ العلويِّ الذي يُزالُ به الكمهُ عن حدقةِ نفسهِ الموجودِ فيها، بسببِ انحصارِها في عالمِ الغربةِ، ووجودِها في دار الجسدِ، واحتباسِها عن ملاحظةِ جمالِ الأبدِ، ومعاينةِ الجلالِ السرمدِ.

ولا شكّ أنّ أقصى غايةٍ يتأتّى لأحدِ الموجوداتِ الوصولُ إليها، هو الكمالُ المختصُّ به، والملائمُ المنسوبُ إليه، وكلّما انحطَّ عنه فهو نقصانٌ بالحقيقةِ فيه، وإن كان كمالاً بالإضافةِ إلى ما في رتبةِ الوجودِ تاليه. وما من دابّةٍ فما دونها إلّا ومِن شأنها البلوغُ إلى أقصى ما لها في ذاتها، ما لم يُعقْها عائقٌ.

ولنوعِ الإنسانِ كمالٌ خاصٌّ لجوهر ذاتِه وحاقِّ حقيقتِه، لا يفوقُها فيه فائقٌ، ولا يسبقُ به عليها سابقٌ، وهو الاتّصالُ بالمعقولاتِ، ومجاورةُ الباري، والتجرّدُ عن المادّياتِ، وإنْ كانتْ له مشاركةٌ بحسب كلِّ قوةٍ توجَدُ فيه لما يساويهِ من تلك الجهةِ أو يليه، فلسائر الأجسامِ في حصولِه في الحيّزِ والفضاءِ، وللنباتِ في الاغتذاءِ والنماءِ، وللعجمِ مِن الحيوانِ في حياتِه بأنفاسِه وحركتِه بإرادتِه وإحساسِه، وتلك الخاصّيّةُ إنّما تحصُل بالعلوم والمعارفِ، مع انقطاعٍ عن التعلّقِ بالزخارف.

ثمّ لمّا كانت العلومُ متشعّبةً، وفنونُ الإدراكات متكثّرةً، والإحاطةُ بجملتِها متعذّرةً أو متعسّرةً؛ ولذلك تشعّبت فيها الهممُ كما تفنّنتْ في الصنائعِ قدمُ أهلِ العالم، فافترقتْ العلماءُ زمراً، وتقطّعوا أمرَهم بينهمْ زُبراً، بينَ معقولٍ ومنقولٍ، وفروعٍ وأصولٍ، فهمّةٌ نحوَ نحوٍ وصرفٍ وأحكامٍ، وهمّةٌ نحوَ فقهٍ ورجالٍ وكلام.

فالواجبُ على العاقلِ أنْ يتوجّهَ بشراشرِه إلى الاشتغالِ بالأهمِّ، والحزمُ له أنْ يكبَّ طولَ عمره على ما الاختصاصُ لتكميل ذاتِه فيه أتمُّ، بعدما حصلَ له من سائر العلوم والمعارفِ بقدرِ الحاجةِ إليها في المعاشِ والمعادِ،

والخلاصِ عمّا يعوقُه عن الوصولِ إلى منزلِ الرشادِ ويومِ الميعاد.

وذلك هو ما يختصُّ من العلوم بتكميلِ إحدى قوّتَيه اللتين هما جهةُ ذاتِه ووجهِه إلى الحقّ، وجهةُ إضافتِه ووجهِه إلى الخلق، وتلك هي النظريّةُ التي بحسبِ حاقِّ جوهرِ ذاتِه، من دونِ شركةِ الإضافةِ إلى الجسم وانفعالاتِه.

وما مِن علمٍ غيرِ الحكمةِ الإلهيّةِ والمعارفِ الربانيّةِ إلّا والاحتياجُ إليه بمدخليّةِ الجسمِ وقواهُ، ومزاولةِ البدنِ وهواهُ.

وليس مِن العلومِ ما يتكفّلُ بتكميل جوهرِ الذاتِ الإنسيّةِ، وإزالةِ مثالبِها ومساويها، حين انقطاعِها عن الدنيا وما فيها، والرجوعِ إلى حاقِّ حقيقتِها، والإقبالِ بالكليّةِ إلى بارئها ومنشئها وموجدِها ومعطيها، إلّا العلومُ العقليّةُ المحضةُ، وهي: العلمُ بالله وصفاتِه وملائكتِه وكتبِه ورسلِه، وكيفيّةِ صدورِ الأشياءِ منه على الوجهِ الأكمل والنظام الأفضلِ، وكيفيّةِ عنايتِه وعلمِه بها، وتدبيرِه إيّاها، بلا خللٍ وقصورٍ، وآفةٍ وفتورٍ، وعلمُ النفسِ وطريقِها إلى الآخرةِ واتّصالِها بالملأ الأعلى، وافتراقِها عن وثاقِها وبعدِها عن الهيولى؛ إذ بها يتمُّ لها الانطلاقُ عن مضائقِ الإمكانِ، والنجاةُ عن طوارق الحدثانِ، والانغماسُ في بحار الملكوتِ، والانتظامُ في سلك سكّانِ الجبروتِ، فتتخلّصُ عن أسْر الشهواتِ، والتقلّبِ في خبطِ العشواتِ، والانفعالِ عن آثار الحركاتِ، وقبولِ تحكّمِ دوراتِ السماواتِ.

وأمّا ما وراءَها فإنْ كان وسيلةً إليها فهو نافعٌ لأجلِها، وإن لم يكنْ وسيلةً إليها كالنحو واللغةِ والشعرِ وأنواع العلومِ فهي حِرفٌ وصناعاتٌ، كباقي الحرفِ والملَكات.

وأمّا الحاجةُ إلى العمل والعبادةِ القلبيّةِ والبدنيّةِ، فلطهارةِ النفس وزكائِها بالأوضاعِ الشرعيّةِ والرياضاتِ البدنيّةِ، لئلّا تتمكّنَ للنفس بسبب اشتغالِها بالبدنِ ونزوعِها إلى شهواتِه وشوقِها إلى مقتضياتِه هيئةٌ انقهاريّةٌ للبدن وهواهُ، فترسخَ لها ملكةٌ انقياديّةٌ لمشتهاه وتمنعَها إذا ماتَ البدنُ عن لذّاتِها الخاصّةِ بها من مجاورةِ المقرّبين، ومشاهدةِ الأمور الجميلةِ وأنوارِ القدّسينَ، ولا يكونَ معها البدنُ فيُلهيها، كما كان قبلُ البدنُ يُنسيها.

فصدرَ من الرحمةِ الإلهيّةِ والشريعةِ الرحمانيّةِ الأمرُ بتطويعِ القوى الأمّارةِ، للنفسِ المطمئنّةِ، بالشرائع الدينيّةِ والسياساتِ الإلهيّةِ، رياضةً للجسدِ وهواهُ، ومجاهدةً للنفس الآدميّةِ مع أعدائه مِن قواهُ، لتنخرطَ معها في سلك التوجّهِ إلى جناب الحقِّ من عالم الزّور ومعدنِ الغُرور، ولا تعاوقُها بل تشايعُها في مطالبِها وترافقُها في مآربِها.

ثمّ إنّي قد صرفتُ قوّتي في سالفِ الزمانِ، منذُ أوّلِ الحداثةِ والريعانِ، في الفلسفةِ الإلهيّةِ بمقدارِ ما أوتيتُ من المقدورِ، وبلغ إليه قسطي من السعيِ الموفورِ، واقتفيتُ آثارَ الحكماءِ السابقين، والفضلاءِ اللاحقين، مقتبساً من نتائجِ خواطرِهم وأنظارِهم، مستفيداً من أبكارِ ضمائرِهم وأسرارِهم، وحصّلتُ ما وجدتُه في كتب اليونانيين والرؤساءِ المعلّمين، تحصيلاً يختارُ اللباب من كلِّ بابٍ، ويجتازُ عن التطويل والإطنابِ، مجتنباً في ذلك طولَ الأملِ مع قصرِ العملِ، معرضاً عن إسهابِ الجدلِ مع اقترابِ الساعةِ والأجلِ، طلباً للجاه الوهميِّ، وتشوّقاً إلى التَّرَؤُّسِ الخياليِّ، مِن غيرِ أنْ يظفرَ من الحكمة بطائلٍ، أو يرجعَ البحثُ إلى حاصلٍ، كما ترى مِن أكثرِ

أبناءِ الزمانِ مِن مزاولي كتبِ العلمِ والعرفانِ؛ حيثُ كونهم مكبّين أوّلاً بتمام الجدِّ على مصنّفاتِ العلماءِ منصبّينَ بكمالِ الجهدِ إلى مؤلّفاتِ الفضلاءِ، ثمّ عن قليلٍ يشبعون عن كلِّ فنٍّ بسرعةٍ، ويقنعون عن كلّ دنٍّ بجرعةٍ؛ لعدم وجدانهم فيها ما حداهم إليها، شهواتُهم شهواتُ العنّين، ودواعيهم دواعي الجبّين، ولهذا لم ينالوا من العلم نصيباً كثيراً، ولا الشقيُّ الغويُّ منهم يصيرُ سعيداً بصيراً، بل ترى مِن المشتغلين ما يُزجي طولَ عمرِهِ في البحثِ والتكرارِ آناءَ الليلِ وأطرافَ النهارِ، ثمّ يرجعُ بخُفَيّ حُنَيْنٍ، ويصيرُ مطرحاً للعار والشَّين، وهم المذكورونَ في قولِه تعالى: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالاً * الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً﴾ (الكهف: ١٠٣ ـ ١٠٤).

أعاذنا اللهُ من هذه الورطةِ المدهشةِ والظلمةِ الموحشة.

وإنّي لقد صادفتُ أصدافاً علميّةً في بحر الحكمةِ الزاخرةِ، مدعمةً بدعائم البراهينِ الباهرةِ، مشحونةً بدررٍ من نكاتٍ فاخرةٍ، مكنونةٍ فيها لآلئُ دقائقٍ زاهرة، وكنتُ برهةً من الزمان أُجيلُ رأيي وأردّدُ قداحي وأؤامرُ نفسي وأنازعُ سرّي؛ حدَباً على أهل الطلبِ، ومَن له في تحقيق الحقِّ أربٌ، في أنْ أشقَّ تلك الأصدافَ السمينةَ، وأستخرجَ منها دررَها الثمينةَ، وأروّقَ بمصفاة الفكرِ صَفاها من كدرِها، وأنخُلَ بمُنخلِ الطبيعةِ لُبابَها عن قشورِها، وأصنّفَ كتاباً جامعاً لشتاتِ ما وجدتُه في كتبِ الأقدمين، مشتملاً على خلاصةِ أقوالِ المشّائين، ونقاوةِ أذواقِ أهلِ الإشراقِ مِن الحكماءِ الرواقيّين، مع زوائدَ لم توجدْ في كتبِ أهلِ الفنِّ مِن حكماءِ الأعصارِ،

وفرائدَ لم يجُدْ بها طبعُ أحدٍ مِن علماءِ الأدوارِ، ولم يسمحْ بمثلِه دوراتُ السماواتِ ولم يشاهَد شبهُه في عالم الحركاتِ.

ولكنّ العوائقَ كانتْ تمنعُ من المرادِ، وعوادي الأيّامِ تضربُ دون بلوغِ الغرضِ بالأسدادِ، فأقعدني الأيّامُ عن القيامِ، وحجبني الدهرُ عن الاتّصالِ إلى المرامِ؛ لما رأيتُ من معاداةِ الدهرِ بتربيةِ الجهلةِ والأرذالِ، وشعشعةِ نيرانِ الجهالةِ والضلالِ، ورثاثةِ الحالِ وركاكةِ الرجال.

وقد ابتُلينا بجماعةٍ عازبي الفهمِ تعمشُ عيونُهم عن أنوارِ الحكمةِ وأسرارِها، تكلُّ بصائرهُم كأبصارِ الخفافيشِ عن أضواءِ المعرفةِ وآثارِها، يرَوْن التعمّقَ في الأمورِ الربانيّةِ والتدبّرَ في الآياتِ السبحانيّةِ بدعةً، ومخالفةَ أوضاع جماهيرِ الخلقِ مِن الهمجِ الرعاعِ ضلالةً وخدعةً، كأنّهُم الحنابلةُ من كتب الحديثِ، المتشابهُ عندهم الواجبُ والممكنُ والقديمُ والحديثُ، لم يتعدّ نظرُهم عن طور الأجسامِ ومساميرِها، ولم يرتقِ فكرُهم عن هذه الهياكلِ المظلمةِ ودياجيرِها، فحُرِموا ـ لمعاداتِهم العلمَ والعرفانَ، ورفضِهم بالكليّةِ طريقَ الحكمةِ والإيقانِ ـ عن العلوم المقدّسةِ الإلهيّةِ، والأسرارِ الشريفةِ الربّانيّةِ، التي رمزتْ الأنبياءُ والأولياءُ عليها، وأشارتْ الحكماءُ والعرفاءُ إليها، فأصبحَ الجهلُ باهرَ الراياتِ، ظاهرَ الآيات، فأعدموا العلمَ وفضلَه، واسترذَلوا العرفانَ وأهلَه، وانصرفوا عن الحكمةِ زاهدينَ، ومنعُوها معاندينَ، ينفّرون الطباعَ عن الحكماءِ، ويطرحونَ العلماءَ العرفاءَ والأصفياءَ. وكلُّ من كانَ في بحر الجهلِ والحمقِ أولجَ، وعن ضياءِ المعقولِ والمنقولِ أخرجَ، كان إلى أوجِ القبولِ والإقبالِ أوصلَ، وعند

أربابِ الزمان أعلمَ وأفضلَ.

كم عالمٍ لم يلجْ بالقرعِ بابَ منى وجاهلٍ قبلَ قرعِ البابِ قد ولَجا

وكيف ورؤساؤهُم قومٌ عُزْلٌ من سلاح الفضلِ والسدادِ، عاريةٌ مناكبُهم عن لباسِ العقلِ والرشادِ، صدورُهم عن حليّ الآدابِ أعطالٌ، ووجوهُهم عن سماتِ الخيرِ أغفالٌ.

فلما رأيتُ الحالَ على هذا المنوالِ، مِن خلوِّ الديارِ عمّن يعرفُ قدرَ الأسرارِ وعلومَ الأحرارِ، وأنّه قد اندرسَ العلمُ وأسرارُه، وانطمسَ الحقُّ وأنوارُه، وضاعتِ السيرُ العادلةُ، وشاعتِ الآراءُ الباطلةُ، ولقد أصبحَت عينُ ماءِ الحيوانِ غائرةً، وظلّتْ تجارةُ أهلِها بائرةً، وآبتْ وجوهُهم بعد نضارتِها باسرةً، وآلتْ حالُ صفقتِهم خائبةً خاسرةً، ضربتُ عن أبناءِ الزمانِ صفحاً، وطويتُ عنهم كشحاً. فألْجأني خمودُ الفطنةِ وجمودُ الطبيعةِ، لمعاداةِ الزمانِ، وعدمِ مساعدةِ الدوران.

إلى أن انزويتُ في بعضِ نواحي الديارِ، واستترتُ بالخمولِ والانكسارِ، منقطعَ الآمالِ منكسرَ البالِ، متوفّراً على فرضٍ أؤدّيه، وتفريطٍ في جنبِ الله أسعى في تلافيهِ، لا على درسٍ أُلقيه، أو تأليفٍ أتصرّفُ فيه ؛ إذ التصرّفُ في العلوم والصناعاتِ، وإفادةُ المباحثِ ودفعُ المعضلاتِ، وتبيينُ المقاصد ورفعُ المشكلاتِ، ممّا يحتاجُ إلى تصفيةِ الفكرِ وتهذيبِ الخيالِ، عمّا يوجبُ الملالَ والاختلالَ، واستقامةِ الأوضاعِ والأحوالِ مع فراغِ البالِ.

ومن أين يحصلُ للإنسان مع هذه المكارهِ التي تسمع وترى من أهل الزمانِ، وتشاهدُ ممّا يكبُّ عليه الناسُ في هذا الأوانِ، من قلّةِ الإنصافِ

وكثرةِ الاعتساف، وخفضِ الأعالي والأفاضلِ، ورفعِ الأداني والأراذلِ، وظهورِ الجاهلِ الشرّيرِ، والعامّيِّ النكيرِ، على صورةِ العالم النحريرِ، وهيئةِ الحبْرِ الخبيرِ، إلى غير ذلك من القبائحِ والمفاسدِ الفاشيةِ اللازمةِ، والمتعدّيةِ مجالَ المخاطبةِ في المقالِ، وتقريرَ الجوابِ عن السؤالِ، فضلاً عن حلِّ المعضلاتِ وتبيينِ المشكلاتِ، كما نظمه بعضُ إخواني في الفرْس :

از سخن پر در مكن همچون صدف هر گوش را

قفل گوهر ساز ياقوت زمرد پوش را

در جواب هر سؤالي حاجت گفتار نيست

چشم بينا عذر ميخواهد لب خاموش را

فكنتُ أوّلاً كما قال سيّدي ومولايَ ومعتمدي ومقتدايَ أوّلُ الأئمّةِ والأوصياءِ، وأبو الأئمّةِ الشهداءِ الأولياءِ، قسيمُ الجنّةِ والنار، آخذاً بالتقيّةِ والمداراةِ مع الأشرارِ، مخلّياً عن موردِ الخلافةِ قليلَ الأنصارِ، مطلّقَ الدنيا، مؤثِرَ الآخرةِ على الأولى، مولى كلِّ مَن كان له رسولُ الله ﷺ مولى، وأخوه وابنُ عمِّه، ومساهِمُه في طمّه ورمّه: «طفقتُ أرتئي بينَ أنْ أصولَ بيدٍ جذّاءَ، أو أصبرَ على طخْيةٍ عمياءَ، يهرمُ فيها الكبيرُ، ويشيبُ فيها الصغيرُ، ويكدحُ فيها مؤمنٌ حتّى يلقَى ربَّه». فصرتُ ثانياً ثانياً عنانَ الاقتداءِ بسيرتِه، عاطفاً وجهَ الاهتداءِ بسنّتِه، «فرأيتُ أنّ الصبرَ على هاتى أحْجَى، فصبرتُ وفي العينِ قذى، وفي الحلقِ شجى»، فأمسكتُ عناني عن الاشتغالِ بالناسِ ومخالطتِهم، وأيستُ عن مرافقتِهم ومؤانستِهم، وسهلتْ عليَّ معاداةُ الدورانِ ومعاندةُ أبناءِ الزمانِ، وخلصتُ من إنكارِهم وإقرارِهم،

وتساوَى عندي إعزازُهم وإضرارُهم. فتوجّهتُ توجّهاً غريزيّاً نحو مسبّبِ الأسبابِ، وتضرّعتُ تضرّعاً جبليّاً إلى مسهّلِ الأمورِ الصعابِ.

فلمّا بقيتُ على هذه الحالِ من الاستتارِ والانزواءِ، والخمولِ والاعتزالِ، زماناً مديداً وأمداً بعيداً، اشتعلتْ نفسي لطولِ المجاهداتِ اشتعالاً نوريّاً، والتهبَ قلبي لكثرةِ الرياضاتِ التهاباً قويّاً، ففاضتْ عليها أنوارُ الملكوتِ، وحلّتْ بها خبايا الجبروتِ، ولحقتْها الأضواءُ الأحديّةُ، وتداركتْها الألطافُ الإلهيّةُ، فاطّلعتُ على أسرارٍ لم أكنْ أطّلعَ عليها إلى الآنَ، وانكشفتْ لي رموزٌ لم تكن منكشفةً هذا الانكشافَ من البرهان، بل كلُّ ما علمتُه من قبلُ بالبرهان، عاينتُه مع زوائدَ بالشهودِ والعيانِ، من الأسرارِ الإلهيّةِ، والحقائقِ الربانيّةِ، والودائعِ اللاهوتيّةِ، والخبايا الصمدانيّةُ، فاسترْوَحَ العقلُ من أنوارِ الحقِّ بكرةً وعشيّاً، وقرُبَ بها منه وخلُص إليه نجيّاً. فزَكى بظاهرِ جوارحِه فإذا هو ماءٌ ثجّاجٌ، وزوى بباطنِ تعقّلاتِه للطالبين فإذا هو بحرٌ موّاجٌ، أوديةُ الفهومِ سالتْ مِن فيضِه بقدَرِها، وجداولُ العقولِ فاضتْ من رشحِه بنهَرِها، فأبرزتِ الأوادي على سواحلِ الأسماعِ جواهرَ ثاقبةً ودرراً، وأنبتتْ الجداولُ على الشواطئِ زواهرَ ناضرةً وثمراً.

وحيث كان من دأبِ الرحمةِ الإلهيّةِ وشريعةِ العنايةِ الربّانيّةِ أن لا يهملَ أمراً ضروريّاً يحتاجُ إليه الأشخاصُ بحسبِ الاستعدادِ، ولا يبخلَ بشيءٍ نافعٍ في مصالحِ العبادِ، فاقتضتْ رحمتُه أن لا تختفيَ في البطونِ والاستتارِ هذه المعاني المنكشفةُ لي من مُفيضِ عالمِ الأسرارِ، ولا تبقى في الكتمانِ والاحتجابِ الأنوارُ الفائضةُ عليَّ من نورِ الأنوارِ، فألهمني اللهُ الإفاضةَ ممّا

شربْنا جرعةً للعطاشِ الطالبينَ، والإلاحةَ ممّا وجدْنا لمعةً لقلوبِ السالكين؛ ليحيا مَن شربَ منه جرعةً، ويتنوّرَ قلبُ مَن وَجدَ منه لمعةً، فبلغَ الكتابُ أجلَه، وأراد اللهُ تقديمَه وقد كان أجّلَه، فأظهرَه في الوقتِ الذي قدّرَه، وأبرزَه على مَن له يسَّره.

فرأيتُ إخراجَه من القوّةِ إلى الفعل والتكميلِ، وإبرازَه من الخفاءِ إلى الوجودِ والتحصيلِ، فأعملتُ فيه فكري، وجمعتُ على ضمِّ شوارِدِه أمري، وسألتُ اللهَ تعالى أنْ يشدّ أزري، ويحطَّ بكرمِه وِزري، ويشرحَ لإتمامِه صدري، فنهضتْ عزيمتي بعدما كانت قاعدةً، وهبّتْ همّتي غبّ ما كانتْ راكدةً، واهتزّ الخامدُ من نشاطي، وتموّجَ الجامدُ مِن انبساطي، وقلتُ لنفسي: هذا أوانُ الاهتمامِ والشروعِ، وذكرِ أصولٍ تُستنبط منها الفروعُ، وتحليةِ الأسماءِ بجواهرِ المعاني الفائقةِ، وإبرازِ الحقِّ في صورتِه المُعجبةِ الرائقةِ، فصنّفتُ كتاباً إلهيّاً للسالكين المشتغلينَ بتحصيل الكمالِ، وأبرزتُ حكمةً ربّانيّةً للطالبين لأسرار حضرةِ ذي الجمال والجلالِ، كاد أن يتجلّى الحقُّ فيه بالنور الموجِبِ للظهورِ، وقرُبَ أنْ ينكشِفَ بها كلُّ مرموزٍ ومستورٍ.

وقد أطلعني اللهُ فيه على المعاني المتساطعةِ أنوارُها في معارفِ ذاتِه وصفاتِه، مع تجوالِ عقولِ العقلاءِ حولَ جنابِه وترجاعهمْ خاسرينَ، وألهَمَني بنصرِه المؤيِّدِ به مَن يشاءُ مِن عبادِه الحقائقَ المتعاليةَ أسرارُها في استكشافِ مبدئِه ومعادِه، مع تطوافِ فهومِ الفضلاءِ حريمَ حماهُ، وتردادِهم حاسرينَ.

فجاء بحمدِ الله كلاماً لا عوجَ فيه، ولا ارتيابَ ولا لَجْلجةَ ولا اضطرابَ

يعتريه، حافظاً للأوضاع، رامزاً مشبعاً في مقام الرمز والإشباع، قريباً من الأفهامِ في نهايةِ علوِّه، رفيعاً عالياً في المقام مع غايةِ دنوِّه، إذ قد اندمجتْ فيه العلومُ التألّهيّةُ في الحكمة البحثيّةِ، وتدرّعتْ فيه الحقائقُ الكشفيّةُ بالبياناتِ التعليميّةِ، وتسرْبَلَتْ الأسرارُ الربّانيّةُ بالعباراتِ المأنوسةِ للطباع، واستُعمِلتْ المعاني الغامضةُ في الألفاظِ القريبة من الأسماع. فالبراهينُ تتبخترُ اتّضاحاً، وشُبَهُ الجاهلينَ للحقِّ تتضاءلُ افتضاحاً.

انظرْ بعينِ عقلِك إلى معانِيه، هل تنظرُ فيه مِن قصورٍ؟ ثمّ ارجعِ البصرَ كرّتين إلى ألفاظِه، هل ترى فيه مِن فطور؟

وقد أشرتُ في رموزِه إلى كنوزٍ من الحقائقِ لا يهتدي إلى معناها إلّا مَن عنّى نفسَه بالمجاهداتِ العقليّةِ حتّى يعرفَ المطلبَ، ونبّهتُ في فصولِه إلى أصولٍ لا يطّلعُ على مغزاها إلّا من أتعبَ بدنَه في الرياضاتِ الدينيّةِ لكي لا يذوقَ المشربَ.

وقد صنّفتُه لإخواني في الدين، ورفقائي في طريق الكشفِ واليقين، لأنّه لا ينتفعُ بها كثيرَ الانتفاعِ إلّا مَن أحاط بأكثرِ كلامِ العقلاءِ، ووقفَ على مضمونِ مصنّفاتِ الحكماءِ، غيرَ محتجبٍ بمعلومِه، ولا منكراً لما وراءَ مفهومِه؛ فإنّ الحقَّ لا ينحصرُ بحسبِ فهمِ كلِّ ذي فهمٍ، ولا يتقدّرُ بقدرِ كلِّ عقلٍ ووهمٍ.

فإن وجدتَه ـ أيّها الناظرُ ـ مخالفاً لما اعتقدتَه أو فهمتَه بالذَّوقِ السليمِ، فلا تُنكرْهُ وفوقَ كلِّ ذي علمٍ عليمٌ؛ فافقهَنّ أنّ مَن احتجبَ بمعلومِه وأنكرَ ما وراءَ مفهومِه، فهو موقوفٌ على حدّ علمِه وعرفانِه، محجوبٌ عن

خبايا أسرارِ ربِّه وديّانِه.

وإنّي أيضاً لا أزعم أنّي قد بلغتُ الغايةَ فيما أوردتُه. كلّا فإنّ وجوهَ الفهمِ لا تنحصرُ فيما فهمتُ ولا تُحصى، ومعارفَ الحقِّ لا تتقيّدُ بما رسمتُ ولا تُحوى؛ لأنّ الحقَّ أوسعُ مِن أن يُحيطَ به عقلٌ وحدٌّ، وأعظمُ من أنْ يحصرَه عقدٌ دون عقدٍ. فإن أحللتَ بالعنايةِ الربّانيّةِ مشكلَها، وفتحتَ بالهدايةِ الإلهيّةِ معضلَها، فاشكرْ ربَّك على قدرِ ما هداك مِن الحكمِ، واحمدْه على ما أسبغَ عليك مِن النعم، واقْتدِ بقولِ سيّدِ الكونين ومرآةِ العالمين ـ عليه وعلى آله من الصلواتِ أنماها، ومن التسليماتِ أزكاها ـ: «لا تؤتوا الحكمةَ غيرَ أهلِها فتضلّوها، ولا تمنعوا أهلَها فتظلموها».

فعليكَ بتقديسِها عن الجلودِ الميّتةِ، وإيّاك واستيداعَها إلّا للأنفسِ الحيّة، كما قرّره وأوصى به الحكماءُ الكبارُ أولو الأيدي والأبصار.

واعلمْ أنّي ربّما تجاوزتُ عن الاقتصارِ على ما هو الحقُّ عندي واعتمدَ عليه اعتقادي، إلى ذكرِ طرائقِ القومِ، وما يتوجّهُ إليها وما يردُ عليها، ثمّ نبّهتُ عليه في أثناء النقدِ والتزييفِ، والهدمِ والترصيفِ، والذبِّ عنها بقدرِ الوسعِ والإمكانِ؛ وذلك لتشحيذِ الخواطرِ بها، وتقويةِ الأذهانِ من حيثُ اشتمالها على تصوّراتٍ غريبةٍ لطيفةٍ، وتصرّفاتٍ مليحةٍ شريفةٍ تعدُّ نفوسَ الطالبين للحقِّ ملكةً لاستخراجِ المسائلِ المعضلةِ، وتفيدُ أذهانَ المشتغلينَ بالبحثِ اطّلاعاً على المباحث المشكلةِ.

والحقُّ أنّ أكثرَ المباحثِ المثبتةِ في الدفاترِ المكتوبةِ في بطونِ الأوراقِ إنّما الفائدةُ فيه مجرّدُ الانتباهِ والإحاطةِ بأفكارِ أولي الدرايةِ والأنظارِ، لحصولِ

الشوقِ إلى الوصولِ، لا الاكتفاءِ بانتقاشِ النفوسِ بنقوشِ المعقولِ أو المنقولِ؛ فإنّ مجرّدَ ذلك ممّا لا يحصلُ به اطمينانُ القلبِ وسكونُ النفسِ وراحةُ البالِ وطيبُ المذاقِ، بل هي ممّا يُعِدُّ الطالبَ لسلوكِ سبيلِ المعرفةِ والوصولِ إلى الأسرارِ إن كان مقتدياً بطريقةِ الأبرارِ، متّصفاً بصفاتِ الأخيارِ.

وليعلمْ: أنّ معرفةَ الله تعالى وعلمَ المعادِ وعلمَ طريقِ الآخرةِ ليس المرادُ بها الاعتقادَ الذي تلقّاه العامّيّ أو الفقيهُ وراثةً وتلقّفاً، فإنَّ المشغوفَ بالتقليدِ والمجمودَ على الصورةِ، لم ينفتحْ له طريقُ الحقائقِ كما ينفتحُ للكرام الإلهيّين، ولا يتمثّلُ له ما ينكشفُ للعارفين المستصغِرين لعالم الصورةِ واللذّاتِ المحسوسةِ، من معرفةِ خلّاقِ الخلائقِ وحقيقةِ الحقائقِ، ولا ما هو طريقُ تحريرِ الكلامِ، والمجادلةِ في تحسينِ المرامِ، كما هو عادةُ المتكلّمِ، وليس أيضاً هو مجرّدَ البحثِ البحتِ كما هو دأبُ أهل النظرِ، وغايةُ أصحاب المباحثةِ والفكرِ، فإنّ جميعَها ﴿...ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾ (النور: ٤٠).

بل ذلك نوعُ يقينٍ هو ثمرةُ نورٍ يُقذفُ في قلبِ المؤمنِ، بسببِ اتّصالِه بعالمِ القدسِ والطهارةِ، وخلوصِه بالمجاهدةِ عن الجهلِ والأخلاقِ الذميمةِ وحبِّ الرئاسةِ والإخلادِ إلى الأرضِ والركونِ إلى زخارفِ الأجسادِ.

وإنّي لأستغفرُ الله كثيراً ممّا ضيّعتُ شطراً من عمري في تتبّع آراءِ المتفلسفةِ والمجادلينَ من أهلِ الكلامِ وتدقيقاتِهم وتعلّم جربزتِهم في القولِ، وتفنُّنِهم في البحثِ، حتّى تبيّنَ لي آخرَ الأمرِ بنور الإيمان وتأييدِ الله المنّانِ: أنّ قياسَهم عقيمٌ، وصراطَهم غيرُ مستقيمٍ، فألقيْنا زمامَ أمرِنا إليه،

وإلى رسولِه النذيرِ المنذرِ، فكلُّ ما بلغَنا منه آمنّا به وصدّقْناه، ولم نحتلْ أن نخيلَ له وجهاً عقليّاً ومسلكاً بحثيّاً، بل اقتديْنا بهدْيِه، وانتهيْنا بنهيه؛ امتثالاً لقوله تعالى: ﴿...وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا...﴾ (الحشر: ٧).

حتّى فتحَ اللهُ على قلبِنا ما فتحَ، فأفلحَ ببركةِ متابعتِه وأنجحَ.

فابدأ يا حبيبي قبلَ قراءةِ هذا الكتابِ بتزكيةِ نفسِك عن هواها؛ فـ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ (الشمس: ٩ـ١٠).

واستحكِمْ أوّلاً أساسَ المعرفةِ والحكمةِ ثمّ ارقَ ذُراها، وإلّا كنتَ ممّن أتى اللهُ بنيانَهم من القواعدِ فخرَّ عليهم السقفُ إذ أتاها، ولا تشتغلْ بترّهاتِ عوامّ الصوفيّة من الجهَلة، ولا تركنْ إلى أقاويل المتفلسفةِ جملةً؛ فإنّها فتنةٌ مضلّةٌ، وللأقدامِ عن جادّةِ الصوابِ مزلّةٌ. وهم الذين ﴿فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾ (غافر: ٨٣).

وقانا اللهُ وإيّاك شرَّ هاتين الطائفتين، ولا جمعَ بيننا وبينهم طرفةَ عين.

الشرح

لقد تعرّض صدر المتألّهين في مقدّمة هذا الكتاب إلى أمور ثلاثة، نحاول فيما يلي أن نشير إليها بنحو الإجمال:

١. أهمّيّة العلوم العقليّة

يرى المصنّف أنّ طالب الحقيقة ينبغي له أن يهتمّ بما هو الأهمّ من العلوم، وأن يجعل المهمّ وسيلة وواسطة للوصول إلى الأهمّ، ويعتقد (المصنّف) بأنّ المعارف المرتبطة بالمبدأ والنبوّة والمعاد هي الأهمّ، وأمّا سائر فروع المعرفة الإنسانيّة فلابدّ أن تقع في سبيل الوصول إلى ذلك الهدف.

بعبارة أخرى: كما أنّ المبدأ والمنتهى في نظام التكوين هو الله تبارك وتعالى، كذلك الحال في نظام التدوين ينبغي أن تكون المعارف المرتبطة بالتوحيد وما يتفرّع عليها هي العلوم المقصودة بالذات، وما زاد على ذلك لابدّ أن يكون مقصوداً بالعرض أو بالتبع على أقلّ تقدير، ولا معنى لأن ينشغل طالب العلم بالوسائط والمقدّمات وينسى هدفه وغايته من طلب العلم.

٢. المنهج في تحقيق كتاب الأسفار

يشير صدر المتألّهين في هذه المقدّمة إلى مراحل حياته ودراسته للعلوم العقليّة، حتّى بلغ الدرجة التي استطاع فيها أن يجمع بين القرآن والعرفان والبرهان، ويعتقد أنّ هذا هو المنهج الصحيح الذي سوف يتّبعه في تحقيق مباحث كتابه (الأسفار).

ثمّ يوجّه صدر المتألّهين شكواه وعتبه على الزمان وأهله، ويرى أنّ أبناء عصره قد استرذلوا العرفان وأهله، وانصرفوا عن الحكمة زاهدين، ومنعوها

معاندين، ينفّرون الطباع عن الحكماء، ويطرحون العلماء والعرفاء والأصفياء، ويقدِّمون الجهلة الذين لم يستنيروا بضياء المعقول والمنقول.

٣. أهمّيّة كتاب الأسفار

حاول المصنّف أن يسلّط الضوء في هذه المقدّمة على أهمّيّة الكتاب، فقد أودع فيه مطالب عالية وأبحاثاً عميقة مشحونة بدُررٍ من نكات فاخرة.

وفي نهاية المطاف ذكر صدر المتألّهين بعض المواعظ والنصائح المرتبطة بالحكمة العمليّة لكلّ من يبتغي دراسة هذا الكتاب.

أضواء على النصّ

• قوله قدّس سرّه: (**الحمد لله فاعل كلّ محسوس ومعقول**).

مراده من الفاعل هنا هو الفاعل الإلهي، أي معطي الوجود، وذكر المحسوس والمعقول للإشارة إلى أنّ الله تعالى فاعل وخالق كلّ شيء، وذلك لأنّ الموجودات إمّا محسوسة أو معقولة، وتقديم المحسوس على المعقول باعتبار أنّ الذهن البشري إنّما يأنس الأمور المحسوسة وينتقل من خلالها إلى المعقولات.

• قوله قدّس سرّه: (**وغاية كلّ مطلوب ومسؤول**).

إنّما قال صدر المتألّهين ذلك، ولم يقل: غاية كلّ طالب وسائل، للإشارة إلى أنّ الله تعالى هو الغاية القصوى والأخيرة لجميع الموجودات، فبعض الموجودات وإن كانت تعدّ من الغايات المتوسّطة التي تكون مطلوبة ومسؤولة من قبل بعض الموجودات النازلة في الوجود، إلّا أنّها أيضاً لها غاية أخيرة تطلبها وتتوجّه إليها وهي الذات الإلهيّة المقدّسة. وهذه العبارة وسابقتها مقتبستان من قوله تعالى: ﴿**هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ...**﴾ (الحديد: ٣).

فالله تعالى هو الأوّل وفاعل كلّ محسوس ومعقول، وهو الآخر وغاية كلّ مطلوب ومسؤول.

• قوله قدس سره: **(إنّ السعادة ربما يظنّ بها أنّها الفوز بالدرجات الحسّيّة)**.

كلّ موجودٍ عاقلٍ شاعرٍ محبٌّ لذاته وباحث عن كماله وسعادته بحسب فطرته وغريزته، ولكن قد يقع الخطأ في تشخيص المصداق الحقيقي والواقعي الذي ينسجم ويتلاءم مع طبيعة ذلك الموجود الباحث عن سعادته وكمالاته.

• قوله قدس سره: **(والوصول إلى الرياسات الخياليّة)**.

مراده من الخيال هنا هو الوهم الذي لا واقعيّة له، كالرئاسة والمرؤوسيّة ونحوهما من الأمور الاعتباريّة التي لا واقعيّة لها وراء الاعتبار والتواضع، وليس مراده من الخيال ما يقع في قبال العقل والحسّ.

• قوله قدس سره: **(الجوهر النطقي)**.

مراده من الجوهر النطقي هو الناطق بالحمل الشائع، أي المدرك للكلّيات على ما هي عليه بالفعل، من دون ملاحظة أفرادها المتكثّرة.

• قوله قدس سره: **(وما من حكمة غير الحكمة الإلهيّة)**.

هذه العبارة إشارة إلى أنّ مراده من الحكمة النظريّة ليس الأعمّ من الطبيعيّات والرياضيّات والإلهيّات، بل مقصوده من الحكمة النظريّة: الإلهيّات بالمعنى الأخصّ، بما يشمل العلم بالواجب تعالى وصفاته وملائكته ورسله وكلّ ما يتعلّق بذلك من فروع المعرفة الإلهيّة، وأمّا مباحث الإلهيّات بالمعنى الأعمّ فليست هي المقصودة بالذات، وإنّما تبحث في العلوم العقليّة والفلسفيّة لأجل مدخليّتها وتأثيرها في إثبات وتحقيق مسائل الإلهيّات بالمعنى الأخصّ.

• قوله قدس سره: **(حين انقطاعها عن الدُّنيا وما فيها، والرجوع إلى حاقّ حقيقتها، والإقبال بالكليّة إلى باريها ومنشئها وموجدها ومعطيها)**.

هذه هي حقيقة الموت، وذلك لأنّ الموت هو الانقطاع عمّا سوى الله سبحانه وتعالى، فمن ينقطع بالكليّة إلى الله تعالى عن الدُّنيا وما فيها يكون من أصحاب الموت الاختياري، وأغلب الناس إنّما ينقطعون عن الدُّنيا وما فيها بعد الموت

الاضطراري والقهري.

• قوله قدس سره: (**إذ بها يتمّ الانطلاق عن مضائق الإمكان، والنجاة...**).

ليس المراد من «الانطلاق عن مضائق الإمكان والنجاة عن طوارق الحدثان» أنّ الموجودات الممكنة والحادثة تكون واجبة الوجود ومستغنية عن خالقها وموجدها في ظرف البقاء، وإنّما مراده أنّ تلك الموجودات تنتقل من نشأة إلى نشأة أخرى، مع استمرار فقرها واحتياجها إلى باريها وخالقها عزّ وجلّ، وسيأتي التعرّض إلى هذه النقطة بشيء من التفصيل في مبحث الأسفار الأربعة للسلاّك من العرفاء.

وهذه العبارة وما بعدها مرتبطة بعلم النفس الفلسفيّ والمعاد، والوقوف على المراد منها موكول إلى محلّه من هذا الكتاب.

• قوله قدس سره: (**وأمّا الحاجة إلى العمل والعبادة القلبيّة والبدنيّة، فلطهارة النفس وزكائها بالأوضاع الشرعيّة والرياضات البدنيّة**).

لا يريد صدر المتألّهين بهذه العبارة أن ينكر المصالح والمفاسد في الأمور العباديّة، وإنّما يريد أن يثبت بأنّ المصلحة الأساسيّة الكامنة وراء جميع العبادات هي طهارة النفس الإنسانيّة وتزكيتها، وذلك من خلال إبراز العبوديّة لله تعالى وربط الإنسان بعالم الغيب.

• قوله قدس سره: (**ثمّ إنّي قد صرفت قوّتي في سالف الزمان...**).

هذا شروع في الأمر الثاني، وهو بيان المنهج في تحقيق كتاب الأسفار، وترجمة مختصرة عن حياته العلميّة.

• قوله قدس سره: (**فصنّفت كتاباً إلهيّاً للسالكين**).

هذا شروع في الأمر الثالث، وهو محتوى كتاب الأسفار وأهمّيته.

[الأسفار الأربعة]

واعلمْ أنّ للسلّاك من العرفاءِ والأولياءِ أسفاراً أربعةً:

أحدُها: السفرُ من الخلقِ إلى الحقّ.

وثانيها: السفرُ بالحقِّ في الحقّ.

والسفرُ الثالثُ: يقابلُ الأوّلَ؛ لأنّه من الحقّ إلى الخلق بالحقّ.

والرابعُ: يقابلُ الثاني من وجه؛ لأنّه بالحقّ في الخلق.

فرتّبتُ كتابي هذا طبقَ حركاتهم في الأنوار والآثار، على أربعةِ أسفارٍ، وسمّيتُه بالحكمة المتعاليةِ في المسائل الربوبيّة (في الأسفار العقليّة)، فها أنا أفيض في المقصود، مستعيناً بالحقّ المعبود، الصمد الموجود.

الشرح

قبل الشروع في بيان وشرح مطالب الكتاب، لابدّ من البحث في مقامين:

- المقام الأوّل: بيان المراد من الأسفار العمليّة الأربعة عند العرفاء.
- المقام الثاني: تطبيق تلك الأسفار الأربعة على الحكمة النظريّة.

المقام الأوّل

الأسفار العمليّة الأربعة عند العرفاء[1]

تمهيد: في عوالم الوجود

من الحقائق الأساسيّة التي سيأتي إثباتها في المباحث اللاحقة من هذا الكتاب[2]: أنّ الإنسان قبل أن يصل إلى عالم المادّة والطبيعة، قد طوى مراحل سابقة ومرّ بعدّة عوالم متقدِّمة في الوجود على عالمه المادّي، وتلك العوالم هي: عالم المثال، وعالم العقل، والعالم الربوبي. فالإنسان في حقيقته قد نزل من تلك العوالم، ابتداءً من عالمه الأصلي ووطنه الأمّ (عالم الربوبيّة) ومروراً بعالَمي العقل والمثال، وصولاً إلى هذه النشأة المادّية.

---

(١) هذا البحث في الأسفار الأربعة مقتبس من كتاب **مراتب السير والسلوك**، لسماحة العلّامة السيّد كمال الحيدري، وهو عبارة عن مجموعة أبحاث ودروس ألقاها سماحة السيّد الأستاذ في مقدّمة تدريسه لكتاب الأسفار، وقام بتقريرها وتحقيقها فضيلة الشيخ طلال الحسن.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٣٠٠ ـ ٣٠٤، ج٢ ص٤٧، ج٩ ص٢٢٨ ـ ٢٢٩.

قال العلّامة الطباطبائي: «فمرتبة الوجود العقلي أعلى مراتب الوجود الإمكاني وأقربها من الواجب تعالى، والنوع العقلي منحصرٌ في فرد، فالوجود العقلي بما له من النظام ظلٌّ للنظام الربّاني الذي في العالم الربوبي الذي فيه كلّ جمال وكمال، فالنظام العقلي أحسن نظامٍ ممكن وأتقنه، ثمّ النظام المثالي الذي هو ظلّ للنظام العقلي، ثمّ النظام المادّي الذي هو ظلّ للمثال»[١].

ولكي نقف على حقيقة ما ذكرناه، ينبغي أن نسلّط الضوء ـ بنحو الاختصار ـ على تلك العوالم الأربعة:

١. العالم الربوبيّ

وهو عالم واجب الوجود، ويشتمل على جميع الحقائق والكمالات الوجوديّة على وجهٍ أتمّ وأشرف، وبنحو الوحدة والبساطة.

قال صدر المتألّهين: «العالم الربوبي عظيم جدّاً، مشتمل على جميع حقائق ما في العالم وصورها على وجهٍ أتمّ وأشرف»[٢].

وقال في موضع آخر من الأسفار: «فالعالم الربوبي من جهة كثرة المعاني الأسمائيّة والصفات، عالم عظيم جدّاً، مع أنّ كلّ ما فيه موجودٌ بوجودٍ واحدٍ بسيطٍ من كلّ وجه»[٣].

وقال أيضاً في كتابه (أسرار الآيات): «واعلم أنّ عالم الربوبيّة عظيم الفسحة جدّاً، فيه جميع ما في عالم الإمكان على وجهٍ أعلى وأشرف، مع ما يزيد عليها ممّا استأثره الله بعلمه»[٤].

---

(١) **نهاية الحكمة**، العلّامة الطباطبائي، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم المقدّسة: ص٣١٠.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٥ ص٢٢٢.

(٣) المصدر السابق: ج٧ ص١٤٧.

(٤) **أسرار الآيات**، صدر المتألّهين، المنتدى الإسلامي للحكمة والفلسفة في إيران، طهران: ص٤١.

وببيان أوضح للمصطلح الصناعي لهذا العالم عند العرفاء، قال صدر المتألّهين: «حقيقة الوجود إذا أُخذت بشرط أن لا يكون معها شيءٌ فهي المسمّاة عند هذه الطائفة بالمرتبة الأحديّة المستهلكة فيها جميع الأسماء والصفات، ويسمّى أيضاً جمع الجمع، وحقيقة الحقائق والعماء، وإذا أُخذت بشرط شيء فإمّا أن يؤخذ بشرط جميع الأشياء اللازمة لها، كليّها وجزئيّها المسمّاة بالأسماء والصفات فهي المرتبة الإلهيّة المسمّاة عندهم بالواحديّة ومقام الجمع، وهذه المرتبة باعتبار الإيصال لمظاهر الأسماء التي هي الأعيان والحقائق إلى كمالاتها المناسبة لاستعداداتها في الخارج تسمّى مرتبة الربوبيّة»[1].

٢. عالم العقل

وهو عالم الصادر الأوّل وأوّل موجودات عالم الإمكان، ومرتبته أعلى مراتب الوجود الإمكاني وأقربها من الواجب تعالى، وهو وجودٌ واحدٌ بسيطٌ غير مركّب، له كلّ كمالٍ وجوديّ، وله الفعليّة التامّة من كلّ جهة والتنزّه عن القوّة والاستعداد، فهو مجرّدٌ عن المادّة وآثارها ذاتاً وفعلاً، إلّا أنّه لا يخرج عن الظليّة في وجوده للواجب تعالى، وأنّه فقيرٌ متقوّمٌ به ذاتاً، وغير مستقلّ عنه في جميع شؤونه، فيلزمه النقص الذاتي والمحدوديّة الإمكانيّة التي تتعيّن بها مرتبته في الوجود.

٣. عالم المثال

وهو العالم الثاني بعد عالم العقل من الموجودات الممكنة، مجرّد عن المادّة دون بعض آثارها، من قبيل الشكل والمقدار والوضع ونحوها من الأعراض التي تتّصف بها المادّة، وأمّا الحركة والاستعداد وقابليّة التغيّر وغيرها فهي وإن كانت

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٢ ص٣١٠ ـ ٣١١.

من آثار المادّة، إلّا أنّ عالم المادّة مجرّد عنها أيضاً، فضلاً عن تجرّده عن أصل المادّة.

وهذا العالم المثالي متقدّم أيضاً على عالم المادّة والطبيعة، وهو معلول لعالم العقل وعلّة لعالم المادّة وفق مباني الحكمة المتعالية؛ ولذا فهو برزخ بين عالم العقل وعالم المادّة لتوسّطه بينهما.

وبهذا الصدد قال صدر المتألّهين: «فذهب أفلاطن والقدماء من الحكماء الكبار، وأهل الذوق والكشف من المتألّهين، إلى أنّ موجودات ذلك العالم قائمة لا في مكان ولا في جهة، بل هي واسطة بين عالم العقل وعالم الحسّ؛ إذ الموجودات العقليّة مجرّدة عن المادّة وتوابعها، من الأين والشكل والكمّ واللون والضوء وأمثالها بالكليّة، والموجودات الحسّيّة مغمورة في تلك الأعراض، وأمّا الأشباح المثاليّة الثابتة في هذا العالم فلها نحو تجرّد، حيث لا تدخل في جهة، ولا يحويها مكان ونحو تجسّم، حيث لها مقادير وأشكال»[1].

وقال الشيخ حسن زاده آملي في هذا المجال: «وجود عالم المثال محقّق مبرهن لا ريب فيه، كما آمن بوجوده أساطين الحكماء والعارفين وأئمّة الكشف واليقين قديماً وحديثاً، وكانوا يسمّون الصور الشبحيّة المثاليّة مُثلاً معلّقة، قبال المثل الكليّة التي هي أرباب الأنواع، المشتهرة بالمثل الأفلاطونيّة... فالصور الشبحيّة ـ أي المثل المعلّقة ـ فوق الصور الطبيعيّة ودون الصور العقليّة الإلهيّة، أي الموجودات المثاليّة هي العالم بين العالمين، أعني بهما المفارقات النوريّة والمقارنات المظلمة»[2].

٤. عالم المادّة

وهو عالمنا المحسوس، ويسمّى بعالم الملك والشهادة عند العرفاء وعلماء الأخلاق، وبعالم الهيولى الأولى عند الحكماء، وهو أدنى العوالم الإمكانيّة وأخسّها

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٣٠٠.

(٢) **النور المتجلّي في الظهور الظلّي**، حسن زاده آملي، مكتب الإعلام الإسلامي، قم: ص٦٧ ـ ٦٨.

مرتبةً ووجوداً، ويتميّز عن عالم العقل والمثال بارتباطه وتعلّقه بالمادّة ذاتاً وفعلاً وآثاراً، والمادّة هي محض القوّة والاستعداد. وهذا العالم المادّي واحدٌ سيّال في ذاته، متحرِّكٌ في جوهره، سائرٌ نحو عالم التجرّد والثبات والبقاء.

هذه هي حصيلة العوالم التي تنزّل الإنسان منها، إلى أن وصل إلى هذا العالم المادّي، وفي ضوء ما تقدّم ينبغي أن يُعلم بأنّ هناك علاقة ورابطة وثيقة بين أعلى مراتب تلك العوالم وهو العالم العلوي المتمثِّل بعالم الربوبيّة، وبين ما دونه من عوالم الإمكان، وتلك العلاقة هي علاقة العليّة والمعلوليّة، حيث يمثّل العالم الربوبي العلّة والمبدأ الفاعلي لما دونه من العوالم النازلة، ويسمّى صدور ونزول تلك العوالم عن مبدئها في العالم العلوي بقوس النزول، فإذا ما أطلق هذا العنوان فإنّه يُراد به عمليّة الصدور والنزول لموجودات عالم الإمكان بأسره، ابتداءً من الصادر الأوّل ووصولاً إلى عالم المادّة والطبيعة.

ومن الواضح أنّ الإنسان من جملة تلك الممكنات التي صدرت وتنزّلت من العالم الربوبي واجتازت جميع المراتب الطوليّة لذلك القوس النزولي، ومن الثابت في أبحاث علم الكلام: أنّ الإنسان لم يكن يتمتّع في تلك المراتب الطوليّة بأيّ إرادة أو اختيار يستدعيان التكليف بمعناه الاصطلاحي الفقهي، وذلك يعني أنّه لم يُرسم له أيّ تكليف في عوالم ومراتب قوس النزول، وإنّما اقترن معه التكليف في نشأته الأخيرة وهو عالم المادّة.

هذا كلّه على مستوى القوس النزولي من العالم العلوي إلى العالم السفلي.

وأمّا على مستوى القوس الصعودي، وهو السُّلّم الارتقائي والتكاملي، فإنّ العلاقة تبدأ وتنطلق من العالم السّفلي باتّجاه العالم العلوي، انتهاءً إلى العالم الربوبي، وذلك لأنّ الإنسان عندما ينتهي إلى عالم المادّة والاستعداد والخروج من القوّة إلى الفعل، لابدّ أن يبدأ سفراً جديداً للوصول إلى غايته والرجوع إلى موطنه الأصلي الذي جاء منه، وهذا هو معنى العود والمعاد، فكما بدأنا وانطلقنا

من عالم الربوبيّة فإنّه يتحتّم علينا الرجوع والعود إليه.

قال تعالى: ﴿**كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ...**﴾ (الأعراف: ٢٩).

وقال أيضاً: ﴿**يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ**﴾ (السجدة: ٥).

فالعالم الربوبي هو مبدأ الوجود لهذا العالم وهو غايته، فهو واقع في أوّل العلل الفاعليّة على مستوى قوس النزول، كما أنّه واقع في آخر العلل الغائيّة على مستوى قوس الصعود[1].

ثمّ إنّ هذه الحركة التكامليّة باتّجاه المبدأ، إنّما تكون حركة إراديّة واختياريّة تترتّب عليها المسؤوليّة والثواب والعقاب، ومن هنا ينقسم قوس الصعود إلى درجات الجنّة ودركات الجحيم، ومن هذا القوس الصعودي تبدأ الأسفار العمليّة الأربعة عند العرفاء، وهي أسفار معنويّة في الدرجات الطوليّة للوجود، غايتها الوصول والانتهاء إلى المبدأ الحقّ سبحانه وتعالى.

قال الله عزّ وجلّ: ﴿**إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى**﴾ (العلق: ٨).

وقال أيضاً تبارك وتعالى: ﴿**...إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ**﴾ (البقرة: ١٥٦).

وقال أيضاً: ﴿**يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلاقِيهِ**﴾ (الانشقاق: ٦).

---

(١) لعلّ النكتة في إطلاق لفظ «القوس» على عمليّة النزول والصعود: أنّ هناك عمليّة بدء وعود، والمبدأ في المقام هو الغاية، ولكي يصحّ تصوير البدء من نقطة والعود إليها لابدّ أن يكون ذلك على شكل الدائرة، فيكون نصفها الأوّل هو قوس النزول والنصف الآخر هو قوس الصعود، ويكون العود والصعود من المبدأ الصدوري والنزولي متعقّلاً، وهذا بخلاف ما لو عبّرنا عن النزول والصعود بالخطّ، فإنّه لا يعقل العود حينئذٍ إلى ذات نقطة المبدأ والنزول، لأنّ الخطّين المفروضين إمّا أن يكونا متعاكسين أو متوازيين أو متقاطعين، وفي كلّ الأحوال يستحيل العود إلى نقطة المبدأ كما هو واضح، فلا خصوصيّة للتعبير بالقوسين سوى أنّهما يقرّبان المعنى الذي ذكرناه.

والحاصل: أنّ الأسفار الأربعة تعني الارتقاء في درجات الوجود إلى أن يصل السالك إلى غايته المنشودة، ومن الواضح أنّ كلّ مسافرٍ يحتاج في سفره إلى الزاد والراحلة وغيرهما من لوازم السفر، وهناك آيات وروايات كثيرة ـ يُرجَع إليها في مظانّها ـ قد بيّنت لنا طبيعة الزاد الذي لابدّ أن يتزوّد به السالك إلى الله تعالى، وعرّفتها براحلة السفر، وحدّدت الآداب والرسوم والاعتقادات والرياضات الشرعيّة التي ينبغي مراعاتها والسير على وفقها أثناء هذا السير والسفر المعنويّ نحو الحقّ تبارك وتعالى، وذلك من قبيل قوله تعالى: ﴿**وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ**﴾ (البقرة: ١٩٧). ومن قبيل قول الإمام العسكري عليه السلام: «**إنّ الوصول إلى الله عزّ وجلّ سفرٌ لا يدرَك إلّا بامتطاء الليل**»[١].

فخير الزاد في هذا السفر: التقوى، وأفضل راحلةٍ: امتطاء الليل وقيامه بالصلاة والذِّكر والدُّعاء.

إذا اتّضحت هذه المقدّمة، نحاول الولوج في بيان الأسفار العمليّة الأربعة التي ذكرها العرفاء، وهي كالتالي:

السفر الأوّل: من الخلق إلى الحقّ

السفر هو الحركة من الموطن، متوجّهاً إلى المقصد بطيّ المنازل[٢]، أو كما يرى البعض: أنّه عبارة عن توجّه القلب إلى الحقّ تعالى بالذكر[٣]، أو هو ارتقاء من

---

(١) **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج١ ص٩٧.

(٢) **رسالة في تحقيق الأسفار الأربعة**، للعارف المحقّق محمّد رضا القمشئي الأصفهاني، مطبوع على هامش كتاب **شرح الهداية** للمولى صدرا، الطبعة الحجرية: ص٣٩٤.

(٣) **رسائل ابن عربي**، للشيخ الأكبر محيي الدين محمّد بن علي بن محمّد بن أحمد ابن عربي الحاتمي الطائي، وضع حواشيه محمّد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، الطبعة

صفة إلى صفة[١]، وعليه فهنالك حركة وتوجّه وارتقاء من وضع إلى آخر.

ومبدأ السفر الأوّل هو هذه النشأة المادّية «من الخلق» وهي نشأة لم يكن الإنسان قد تعرّف فيها على الله سبحانه وتعالى، إلّا بقدر ما يحمله من ارتكاز وفطرة.

وهذا يعني أنّ الإنسان ما دام منطلقه الأوّل مادّياً وأنّه سوف يضع قدمه في أوّل الطريق، فإنّ وجوده وجودٌ مادّي ولم يصر بعدُ وجوداً حقّانياً. والوجود الحقّاني هو الوجود الذي لا موضع للأنانيّة فيه، وإنما يكون وجود العبد كلّه لله تعالى، حيث لا يرى العبد شيئاً في كلّ شيء سوى الله عزّ وجلّ؛ «**ما رأيت شيئاً إلّا ورأيت الله قبله وبعده ومعه**»[٢].

فلا يرى في الوجود إلّا الله والشيء الجميل الحسن، ولا وجود للقبيح في نظره[٣]، فالإنسان السالك يسير في سفره الأوّل باتّجاه التخلّص من أنانيته وإنّيته، وما دام هو في دائرة وحدود هذا السفر (من الخلق إلى الحقّ) فإنّ للأنانيّة صوتاً وللذات قدماً في مرتكز النفس.

وحيث إنّ هذه النشأة المادّية هي نشأة حركة التجافي والخروج من القوّة إلى الفعل، وإنّ كلّ جُزءٍ لاحقٍ لا يتحقّق إلّا بانعدام الجزء السابق بنحو التدريج، فإنّه سوف يكون الحاكم في هذه النشأة هو الكثرة لا الوحدة؛ ولذا نجد أنّ

الأولى، ١٤٢١ هـ، بيروت: ص٤٠٧.

(١) **الرسالة القشيرية**، لأبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القُشيري النيشابوري، تحقيق: الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور محمود بن الشريف، الناشر: بيدار، ١٩٩٥م، قم: ص٤١٠.

(٢) **مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية**، السيّد الإمام الخميني ﵀، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٢ م، قم: ص٢٢.

(٣) انظر: **التربية الروحية**، السيّد كمال الحيدري، دار فراقد، ط٦، ١٤٢٤هـ، قم: ص٩٠.

السالك إلى الله تعالى في هذا السفر الأوّل يكون مُحتجباً عن الوحدة، وهذا الحجاب ناشئ من الكثرة.

بعبارة أُخرى: إنّ الوحدة محجوبة عن السالك بالكثرة في عالم المادّة؛ ولذا فهو في هذا السفر الأوّل يبدأ رحلةً تنقُله من عالم الكثرة إلى عالم الوحدة، ومن عالم المادّة والطبيعة إلى الله تعالى، ومن عالم الآثار إلى المؤثّر، وبعبارة فلسفيّة: إنّه سفر وانتقال من المعلول إلى العلّة، وهذا هو معنى السفر من الخلق إلى الحقّ، فيكون مقصد السالك هنا هو الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقيّة والمؤثّر الحقيقي والعلّة التامّة، وهو الحقّ تبارك وتعالى، والمبدأ في سلوكه وانطلاقه هو عالم الآثار المعلول والكثرة الحقيقيّة، فلا المقصد فيه كثرة، ولا المبدأ والمنطلق في قوس الصعود فيه وحدة حقّة.

معنى الاحتجاب والفناء

اتضح بأنّ السفر الأوّل هو سفر من عالم الكثرة (الخلق) إلى عالم الوحدة (الله تعالى) وأنّ السالك في هذا السفر لابدّ أن يجعل الكثرة مُحتجبة بالوحدة، بعد أن كانت الوحدة في مبدأ سفره هي المحتجبة بالكثرة.

والسؤال الذي يطرح في المقام هو: ما معنى الاحتجاب المذكور؟ فهل هو بمعنى إعدام عالم الكثرة أم هو شيء آخر؟

وللجواب عن هذا السؤال نقول: إنّ المراد من الاحتجاب هو عدم الالتفات إلى الكثرة والانشغال التامّ بالوحدة، ومن الواضح أنّ عدم الالتفات إلى الشيء لا يعني انعدامه خارجاً، فالاحتجاب هو عدم رؤية عالم الكثرة، لا أنّ عالم الكثرة يُصبح عدماً.

ولعلك تسأل: كيف يمكن التصديق بحالة عدم الالتفات هذه؟ أيُعقل أن لا يلتفت الإنسان إلى أفعاله؟

والجواب عن ذلك واضح، فإنّ هذا المعنى حاصل وواقع في الخارج كثيراً، وهناك شاهدٌ قرآنيّ على حصوله مع كون الفعل المرافق له موجباً للألم الشديد، والشاهد قوله تعالى: ﴿...**فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ**﴾.

فالنسوة لم يشعرن بالألم حين قطّعن أيديهنّ عند لقائهنّ يوسف عليه السلام بل صحْنَ بدهشة: ﴿...**مَا هَذَا بَشَراً**...﴾ وقُلن بوجد: ﴿...**إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ**﴾ (يوسف: ٣١).

وهنا يعلّق صاحب الرسالة القشيريّة قائلاً: «فهذا تغافل مخلوقٍ عن أحواله عند لقاء مخلوق، فما ظنّك بمن تكاشف[١] بشهود الحقّ سبحانه»[٢]، وعليه فعدم الالتفات أمرٌ ممكن وواقع، بل هو كثير الوقوع.

وهذا المعنى للاحتجاب هو نفسُه معنى الفناء، فإنّ السالك في هذا المقام الذي هو منتهى السفر الأوّل، لا يرى في العالم إلّا الوحدة، وبذلك تحتجب الكثرة فيصير المرئيّ والمشاهد واحداً لا غير، وهو الله سبحانه وتعالى، وهذه هي وحدة الشهود، حيث لا يرى السالك غير محبوبه ومقصوده، فيكون السالك عارفاً بربّه، ويبقى عليه فيما بعد أن يرى بعينه الأُخرى أنّ الوحدة كامنة في الكثرة، والكثرة كامنة في الوحدة، وذلك عندما يصير السالك في وجوده حقّانياً ووليّاً من أولياء الله تعالى، وهذا ما سنعرفه فيما بعد.

وما دمنا بصدد بيان معنى الفناء فإنّه ينبغي توضيح مراتبه، فإنّ للفناء مراتب ثلاثاً، هي:

المرتبة الأولى: الفناء عن التعلّقات النفسيّة.

المرتبة الثانية: الفناء عن التعلّقات القلبيّة.

---

(١) أي: أُزيلت عنه الحُجب.

(٢) **الرسالة القُشيرية**، مصدر سابق: ص١٤٠.

المرتبة الثالثة: الفناء عن الذات.

والمرتبة الأولى: هي المعبّر عنها أيضاً بالفناء الأفعالي، حيث يصل السالك إلى مرتبةٍ لا يرى فيها أفعاله، بمعنى أنّه يراها أفعال الله سبحانه وتعالى لا أفعاله الشخصيّة، وهذا هو معنى عدم الالتفات. وبهذه المرتبة يصل السالك إلى التوحيد الأفعالي، حيث يرى نفسه واسطةً تصدر من خلالها أفعال الله تعالى.

وأما المرتبة الثانية: فهي المُعبّر عنها بالفناء الصفاتي، حيث يفنى العبد عن صفاته وخصائصه وأخلاقه، بمعنى عدم الالتفات لها لا بمعنى انعدامها، ولذا فهو يرى أنّ ما يتمتّع به من صفاتٍ مجرّدُ عاريةٍ عائدةٍ إلى الله تعالى، فإن اتصف بالشجاعة مثلاً، لا يأخذه الزهو والفخر، وإنّما يشعر بالفقر والخضوع، وبهذا النحو من الفناء في الصفات يصل العبد الفاني إلى مقام التوحيد الصفاتي.

وأما المرتبة الثالثة: فهي الأرقى والأشرف، وتسمّى أيضاً بالفناء الذاتي، ومن خلالها يصل العبد إلى التوحيد الذاتي، فهذه المرتبة عبارة عن الفناء وعدم الالتفات إلى الذات فضلاً عن أفعالها وصفاتها، وبذلك لا يرى العبد غير الله تعالى، ويرى ذاته مجرّد مملوكٍ لا يناسبه حتّى قول «أنا» فضلاً عن الشعور بها، فيصل به المطاف إلى أن يكون الالتفات إلى نفسه وذاته ذنباً لا يُقاس به ذنبٌ آخر، وهذا هو معنى القول المأثور: «وجودك ذنبٌ لا يُقاس به ذنب»[1].

وممّا لا ينبغي الشكّ فيه: أنّ السبب الأساس في بناء حجاب الذات هو الإنسان نفسه، وأمّا الحق تبارك وتعالى فإنّه لا يحتجب عن الخلق بأيّ حجاب من تلقاء ذاته؛ لأنّه نور السماوات والأرض.

من هنا نجد أنّ القرآن الكريم يشير إلى هذه الحقيقة، كما في قوله تعالى:

---

(١) **منازل السائرين**، لأبي إسماعيل عبد الله الأنصاري، شرح كمال الدين عبد الرزاق القاساني، تحقيق وتعليق مُحسن بيدارفر، انتشارات بيدار، ط٢، ٢٠٠٢م، قم: ص٣٠٢.

﴿...فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ (سورة ق: ٢٢).

فإنيّة النفس والذات مانعةٌ عن الانفتاح على ذلك الأُفق النوراني الذي لا يحدّه حدّ.

إذن ينبغي أن يكون الهدف الأسمى للسالك هو العود إلى ذلك الأصل واندراج ذاته في طيّ الذات الواجبة كما تندرج القطرة في البحر، وهذا هو معنى الفناء الحقيقي للذات، وهو كمال الانقطاع إلى الله تعالى، الذي يشير إليه الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام بقوله: «**إلهي هب لي كمال الانقطاع إليك...**»[1].

وفي ذلك يقول السيد الخميني رحمه الله: «كمال الانقطاع المشار إليه هو الخروج من منزل الذات والذاتيّة ومن كلّ شيء وكلّ شخص، للارتباط به والانقطاع عن الغير...»[2] فيغيب وجوده الظلّي في وجود الحقّ تعالى من خلال المعاينة والشهود.

وفي هذه المراتب الثلاث يقول السيد الطباطبائي رحمه الله: «فأوّل ما يفنى منهم الأفعال، وأقلّ ذلك ـ على ما ذكره بعض العلماء ـ ستة: الموت والحياة والمرض والصحّة والفقر والغنى، فيُشاهدون ذلك من الحقّ سبحانه كمن يرى حركة ولا يُشاهد مُحرّكها وهو يعلم به، فيقوم الحقّ سبحانه في مقام أفعالهم، فكأنّ فعلهم فعله سبحانه... ثُمّ يفنى منهم الأوصاف، وأُصولها ـ على ما يظهر من أخبار أهل البيت عليهم السلام ـ خمسة: الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر، وقام الحقّ سبحانه في ذلك مقامهم... ثمّ يفنى الذات، وينمحي الاسم والرسم، ويقوم الحقّ سبحانه مقامهم»[3].

---

(١) **مفاتيح الجنان،** للشيخ المحدّث عباس القمي، دار الثقلين، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠هـ، بيروت: ص٢١٨.

(٢) **المظاهر الرحمانية،** رسائل الإمام الخميني العرفانية، مؤسّسة تنظيم ونشر تُراث الإمام الخميني رحمه الله، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م: ص٤١.

(٣) **رسالة الولاية،** مطبوع ضمن كتاب «طريق عرفان» ترجمة وشرح رسالة الولاية، للعلامة

ثم إنّه لتلك المراتب الثلاث اصطلاحاتها الخاصّة عند العرفاء، حيث يُطلقون على فناء أفعال العبد في فعل الحقّ تعالى بالمحو، ويُطلقون على فناء صفاته في صفته تعالى بالطمس، وعلى فناء وجوده في وجوده تعالى بالمحق[1].

وعلى أيّ حال، فإنّ خلاصة ما يقوله هؤلاء الأعلام في الأسفار الأربعة ـ العمليّة ـ وفي السلوك العملي هو أنّ السالك إلى الله تعالى في هذا السفر الأوّل لابدّ أن يصل إلى حالةٍ ومرتبةٍ لا يرى فيها إلّا الله سبحانه وتعالى، فلا يرى الكثرة أبداً، وإنّما هي الوحدة لا غير، ولا يوجد في الدار غيره تعالى ديّار.

خصوصيّات السفر الأوّل

هناك جملة من الخصوصيّات التي يتميّز بها السفر الأوّل عن بقيّة الأسفار، وهي كالتالي:

١. التناهي

إنّ هذا السفر هو سيرٌ إلى الله سبحانه وتعالى من عالم المادّة والطبيعة، ووجود السالك فيه لم يصبح بعد حقّانياً، بخلاف الأسفار اللاحقة التي يكون وجود السالك فيها وجوداً حقّانياً فيكون سيره فيها جميعاً بالله تعالى؛ ما يعني أنّ سيره وسفره الأوّل متناهٍ؛ لأنّه يسير في متناهٍ، وهو عالم المادّة والطبيعة حتى الوصول إلى الله تعالى.

٢. اختلاف المبدأ والمنتهى

إنّ الوحدة في منطلق هذا السفر تكون محجوبة عن السالك بالكثرة حتّى

محمّد حسين الطباطبائي، نشر بخشايش، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٣م، قم: ص٢١٥ ـ ٢١٨.

(١) انظر: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**، مصدر سابق: ج١ص٢١، تعليقة الحكيم السبزواري.

يصل إلى نهاية مطافه، فتحتجب عنه الكثرة بالوحدة، وتصير ذات السالك وجوداً حقّانياً، ومعنى ذلك: أنّ المبدأ هو الكثرة في عالم المادّة، والمنتهى هو الوحدة والفناء في ذات الله تعالى، فالمبدأ شيء، والمنتهى شيءٌ آخر.

٣. الموت الاختياري

عندما ينتهي السالك إلى نهاية المطاف في السفر الأوّل، فإنّ الوحدة التي تكون حاجبة للكثرة، ستتجلّى له بكلّ مظاهرها، فيُدرك بوضوحٍ معنى قوله تعالى: ﴿...**لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ**﴾ (غافر: ١٦).

وهذا يعني أنّ السالك في منتهى هذا السفر الأوّل تقوم قيامته، حيث تتجلّى له وحدانيّة الله تعالى، وتظهر له بعدما كانت كامنةً لا يُبصرها الناس نتيجة غفلتهم. فأصحاب هذا السفر هم الذين ماتوا قبل أن يموتوا، واستيقظوا من غفلتهم، وقامت قيامتهم، وغابت عنهم الكثرة، فأولئك ﴿**لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ...**﴾ (يونس: ٦٤).

ولذا ينبغي للعاقل أن يسعى حثيثاً للوصول إلى الموت الاختياري، في قبال الموت الاضطراري الذي يقع تحت طائلته الجميع، أمّا الاختياري فلا يحصل إلّا لمن عظمت همّته، فهجر الدنيا وطلّقها ثلاثاً، وهاجر نحو الحقّ سبحانه وتعالى.

السفر الأوّل وخطر الشطحات

لقد تبيّن ممّا تقدّم: أنّ منتهى السفر الأوّل هو احتجاب الكثرة عن السالك بالوحدة، وأنّه لا يرى غير الحقّ سبحانه في الدار ديّار.

وهنا ـ كما يرى ذلك جملةٌ من الأعلام ـ قد تصدر من بعض السلّاك بعض الشطحيات، فيُحكم بكفره وإقامة الحدّ عليه، وقد وقع هذا كثيراً من بعض السالكين على امتداد التاريخ الإسلامي، فمنهم من كان يقول: «سبحاني ما

أعظم شأني»[١]، ومنهم يُنسب إليه أنّه كان يقول:

ثمّ بـدا في خلقه ظـاهراً   في صُورة الآكل والشاربِ[٢]

وعنه أيضاً:

أأنـت أم أنا هذا في إلهين؟   حاشاك حاشاك من إثبات اثنينِ[٣]

فهو يرى ـ في البيت الأوّل ـ ظهور الله تعالى فيه لأنّه آكلٌ وشارب، ويرى ـ في الثاني ـ أنّهما إلهٌ واحد وليسا إلهينِ، وفي كلمةٍ أخرى كان يقول «أنا الحقّ»[٤]، وإلى غير ذلك من الشواهد.

والقائلون بذلك هم من السُلاّك الذين وصلوا إلى مرتبة لا يرون في الوجود أحداً غير الله تعالى، فهم لا يرون حتى ذواتهم لأنّها فنيت في ذات الله تعالى، بمعنى عدم الالتفات لها أبداً.

ولكنّ هذه المرتبة على سموّها ورفعتها، تُعتبر من المراحل الحسّاسة والخطيرة في السير والسلوك، حيث يكون جملة من السلاك عرضةً لصدور بعض الشطحات الموجبة ـ ظاهراً ـ لكفرهم.

---

(١) يُنسب هذا القول إلى أبي يزيد البسطامي، وهو من السلاّك المشهورين، والذي يرى صاحب الرسالة القُشيرية أنّه كان من جملة الداعين إلى الالتزام بالشريعة المقدّسة ويحرصون على ذلك، حيث يقول: «قال أبو يزيد: لو نظرتم إلى رجل أُعطي من الكرامات حتى يرتقي في الهواء، فلا تغترّوا به، حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي، وحفظ الحدود، وأداء الشريعة»، **الرسالة القشيرية**، مصدر سابق: ص٥٦.

(٢) يُنقل ذلك عن الحسين بن منصور الحلاّج، انظر: **سير أعلام النُبلاء**، للحافظ محمّد بن أحمد الذهبي، مؤسّسة الرسالة، ١٩٨٥م، بيروت: ج١٤ ص٣٤٥.

(٣) **ديوان الحلاج**، وضع حواشيه وعلّق عليه: محمّد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ، بيروت: ص٥٧.

(٤) **منازل السائرين**، مصدر سابق: ص١٨.

ومن الواضح أنّ هذه الشطحات إنّما تصدر منهم وهم في حالة المحو لا الصحو[١] أي حالة الغفلة عن كلّ شيء لا حالة الحضور والالتفات إلى الكثرة.

ولا يخفى أنّ الشطحات هي ضربٌ من كشف الأسرار التي لا يصحّ أن تُعرض لأيّ أحد، وإنّما لابدّ من حصر الإفشاء بها إلى أهلها، أعني من لهم القدرة والاستعداد لفهم ذلك وتحمّله، وهذا ليس من باب حفظ نفس السالك ـ وإن كان ذلك مطلوباً ـ ولكن من باب وضع الشيء في موضعه، وهذا هو مقتضى الحكمة، ناهيك عن كون كتمان السرّ هو من أوجب الشروط التي اشترطها العُرفاء في السير والسلوك، وأنّ الإفشاء بها مخلٌّ بالهدف ومانعٌ عن تحقيق المطلوب[٢].

وممّا يُنسب إلى أمير المؤمنين عليّ عليه السلام في هذا المجال قوله لميثم التمّار رضي الله عنه:

وفي الصــدر لبانات إذا ضاق بها صــدري

نكــتّ الأرض بالكفّ وأبـديت لها ســرّي

فمهما تنبـتُ الأرض فذاك النبـتُ من بذري[٣]

وفي روايةٍ عن جابر بن يزيد الجعفي أنّه قال: «**إنّ أبا جعفر** عليه السلام **قال لي سبعين حديثاً، فلمّا رحل عن الدنيا ضاق صدري، وصعب عليّ كتمان تلك الأحاديث، فذهبتُ إلى أبي عبد الله** عليه السلام**، فعرضت هذه الحالة، فقال لي أن أذهب إلى الصحراء، وأحفر الأرض، وأضع رأسي في الحفرة، وأقول: إنّ محمداً بن علي الباقر**

---

(١) الصحو: رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة، والمحو: رفع أوصاف العادة ـ انظر: **الرسالة القُشيرية**، مصدر سابق: ص١٤٤ـ١٤٧.

(٢) انظر: **رسالة في السير والسلوك** لآية الله السيّد محمّد مهدي بحر العلوم، مطبوع في ذيل كتاب: **تذكرة المتقين في السير والسلوك إلى الله**، الناشر: مدين، ١٤٢٥هـ، قم: ص٣٥٦.

(٣) **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٤٠ ص٢٠٠.

عليه السلام **قال لي: كيت وكيت، وأدفن الحفرة»**[١].

والسؤال المطروح في المقام هو: أنّ السالك في حالة صدور مثل هذه الشطحات منه، هل يكون معذوراً؟

في مقام الجواب بحثان:

الأوّل: بحثٌ فقهيٌّ خارجٌ عن محلّ الكلام، ولكن مع ذلك يمكن القول بأنّ من يتكلّم بتلك الألفاظ وغيرها ـ من الشطحات ـ غير ملتفتٍ إلى ما يقول، ويكون حاله كحال الذي يتكلّم وهو نائم؛ فهو معذور ولا يترتّب على كلامه أيّ حكم شرعيّ، لأنّه غير ملتفت لأصل وجوده فضلاً عمّا يقوله، وبهذا يحاول البعض توجيه ما يقع فيه السلّاك من شطحات.

الثاني: وهو أنّ السالك عندما يصل إلى هذه المرتبة وهي احتجاب الكثرة عنه بالوحدة، وأنّه لا يرى في الوجود غيره سبحانه، أيُعتبر صدور الشطحات منه دليلاً على صحّة سلوكه أم هو دليل على نقصه؟

في مقام الإجابة عن ذلك وقع الخلاف بين أهل هذا الفنّ ـ العرفاء ـ فمنهم من يُصحّح له ذلك، لأنّه حينما صدرت منه الشطحات كان في غيبةٍ تامّةٍ عن الخلق، فهو لا يراهم حقيقةً، ولذا تصدر منه أمثال تلك الأمور، لاسيّما في حالة الوجد والسكر[٢].

وهنالك من يرى ذلك نقصاً في سلوكه، كالسيد الخميني رحمه الله، حيث يرى أنّ صدور مثل هذه الشطحات كاشفٌ عن عدم تخلّص السالك من أنانيّته[٣]،

---

(١) **رسالة في السير والسلوك**، لآية الله السيّد محمّد مهدي بحر العلوم، مصدر سابق: ص٣٥٧.

(٢) الوجد: هو ما يصادف القلب ويرد عليه بلا تعمّد وتكلّف، والسكر: هو غيبة بواردٍ قوّي، فإذا وصف العبد بنعت الجمال حصل السكر وطاب الروح وهام القلب. انظر: **الرسالة القشيرية**، مصدر سابق: ص١٣١ و١٤٤.

(٣) انظر: **مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية**، مصدر سابق: ص٨٨.

وهذا يعني أنّ ضرباً من شيطانيّة هذا السالك لا زالت موجودةً فظهرت عنده بلباس الربوبيّة، ولو كان السالك كاملاً في سلوكه، وكان سلوكه ضمن الموازين الشرعيّة فإنّه لا ينتهي إلى مثل هذه الشطحات، فإذا ما وُجِدت فإنّها تحكي نقصاً في سلوك السالك وطريقته ونقصاً في ذاته أيضاً، فالنقص هنا يعمّ شخص السالك وطريقته وسلوكه، وبذلك تدخل الأعمال والرياضات في دائرة النقص ما لم تكن شرعيّة.

أهمّيّة شرعيّة الرياضات

الرياضة في اللغة: هي من ترويض الحيوانات، وذلك بمنعها عمّا تقصده من الحركات غير المطلوبة، حتّى تكون منقادة، ويصير ذلك الانقياد ملكة[1]، ومنه: رُضْتُ الدابّة أرُوضها رياضةً، أي: علّمتها السير[2].

ولمناسبة المعنى اللغوي مع المعنى الاصطلاحي، يكون المراد منها اصطلاحاً، هو: منع النفس من الانقياد إلى القوى الثلاث: البهيميّة والغضبيّة والوهميّة[3]،

---

(١) **أوصاف الأشراف في سير العارفين**، للحكيم المحقّق الخواجة نصير الدين الطوسي، ترجمة محمّد الخليلي، تحقيق وتقديم السيّد محمّد علي الحيدري الحسني، مؤسّسة بضعة المختار لإحياء تراث أهل البيت عليهم السلام، ١٤٢٤هـ، قم: ص١٣٧.

(٢) **كتاب العين**، للخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق الدكتور مهدي المخزومي، والدكتور إبراهيم السامرائي، تصحيح الأستاذ أسعد الطيّب، انتشارات أسوة، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، قم: ج١ ص٧٢٧، باب الراء.

(٣) في كلّ نفسٍ بشرية أربع قُوى، وهي:

القوّة البهيمية «الشهوية» وهي القوّة التي لا يصدر عنها إلّا أفعال البهائم من عبودية الفرج والبطن، والحرص على الجماع والأكل ونحو ذلك.

والقوّة الغضبية «السبعية» وهي القوّة الموجبة لصدور أفعال السباع من الغضب

وتسخير هذه القوى للقوّة العاقلة، وعندئذٍ يكون الإنسان إنساناً.

ولا شكّ أنّ تلك القوى الثلاث التي تطلب إشباعها من حلال أو حرام تكون مُوجِدةً للطباع السيئة في النفس، فتكون الرياضة ضرباً من الخروج عن طباع[1] النفس، و«بالجملة فهي عبارة عن تهذيب الأخلاق النفسيّة»[2].

و«الرياضة تمرين النفس على قبول الصدق»[3]، أي يُعوّد نفسه الصدق في كلّ حركاته وسكناته وقوله وفعله، ومنها إخلاصه النيّة لوجه الله تعالى.

وبناءً على ما ذكره السيد الخميني من أنّ السبب الكامن وراء وقوع بعض السُّلاّك في الشطح، هو النقص في نفس السالك وسلوكه، وسلوكه هو عين

والبغضاء والتوثّب على الناس بأنواع الأذى.

والقوّة الوهمية «الشيطانية» وشأنها استنباط وجوه المكر والحيل، والتوصّل إلى الأغراض بالتلبيس والخدع.

والقوّة العاقلة، وشأنها إدراك حقائق الأمور، والتمييز بين الخير والشرّ، والأمر بالأفعال الجميلة، والنهي عن الصفات الذميمة.

انظر: **جامع السعادات**، للشيخ محمّد مهدي النراقي، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة السادسة، ١٤٠٨هـ، بيروت: ج١ ص٦٢.

(١) الطباع مفردها طبع، وهو معنى يُرادف العادة أحياناً، عن أمير المؤمنين علي عليه السلام: «**العادة طبع ثان**». (**غرر الحكم ودرر الكلم**، عبد الواحد الآمدي التميمي، طبع دار القارئ، ١٤٠٧هـ، بيروت: ص٧٠٢) ـ ولا ريب أنّ تغيّر العادة أمر صعب جدّاً، ولذا جاء في الحديث: «**أفضل العبادة غلبة العادة**». **غرر الحكم ودرر الكلم**: ٢٨٧٣ ـ.

واعلم أنّ للرياضة آفة تقطع الطريق أمام العابرين والسائرين وهي غلبة العادة، عن أمير المؤمنين عليه السلام: «**آفة الرياضة غلبة العادة**». **غرر الحكم ودرر الكلم**: ٧٣٢٧.

(٢) انظر: **رسائل ابن عربي**، مصدر سابق: ص٤١١.

(٣) **منازل السائرين**، مصدر سابق: ٨٨.

رياضته التهذيبيّة، تكون مناشئ ذلك النقص في سيره وسلوكه هو ممارساته وقيامه بأعمال ورياضات غير شرعيّة، وهذا خلاف ما ينبغي للسالك السير عليه والالتزام به، فإنّ **الشريعة رياضة النفس**[١].

من هنا تتجلّى لنا أهمّيّة شرعيّة الرياضات التي يقوم بها السالك للسير من الخلق إلى الحقّ، فلا شكّ أنّ هذه الرياضات إذا كانت شرعيّة ومأموراً بها في القرآن وسنّة المعصوم فإنّها تكون خالية عن مثل تلك الشطحات، ولو كانت جملة من أعماله ورياضاته غير منسجمة مع الموازين الشرعيّة فإنّه من الطبيعي أن تصدر عن مرتاضٍ كهذا بعض الشطحات.

ثمّ إنّ الرياضات الشرعيّة لابدّ أن تُؤخذ من أشخاص يُطمأنّ إليهم، لا أن تُؤخذ من أيّ أحد، وإلّا فإنّ كثيراً من الانحرافات الحاصلة في هذا المجال أصلها هو انحراف الجهة المأخوذ عنها وعدم وثاقتها، ولعلّ هذا من جملة أسباب حصول الشطحات التي نسمع ونقرأ عنها.

ومن هذا كلّه يُفهم: أنّ السالك في السفر الأوّل يحتاج إلى مُرشد ومُعلّم يضع أقدامه على الطريق الصحيح، ويدفع عنه الوقوع في الزلل قولاً وعملاً، فإنّ السالك إذا ما تُرك وشأنه قد يقع في براثن العُجب والغرور، خصوصاً إذا حصل له شيءٌ يحسبه كرامةً ومنزلةً له، وهذا ما يؤدّي به إلى الانحراف ومتابعة الشيطان، فلابدّ من وجود مُرشدٍ يصحّح له الطريق، ويُجنّبه الوقوع في المهالك، ويساعده ويأخذ بيده؛ يقول السيّد الخميني: «...وعند ذلك لا يرى الأشياء أصلاً، ويفنى عن ذاته وصفاته وأفعاله. وفي هذين السفرين لو بقي من الأنانيّة شيء، يظهر له شيطانه الذي بين جنبيه بالربوبيّة، ويصدر منه الشطح»[٢].

---

(١) انظر: **غرر الحكم ودرر الكلم**: ٥٤٣.

(٢) **مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية**، مصدر سابق: ص٨٨.

ويعبّر السيد الخميني هنا عن السالك في هذين السفرين ـ الأوّل والثاني ـ بأنّه لا يرى شيئاً، لا أنّ الأشياء أصبحت معدومة حقيقة، وإنّما بمعنى عدم الالتفات، وهذا ما تقدّم ذكره في معنى الفناء، حيث استهلاك الأغيار في الوحدة، وهذه هي وحدة الشهود لا وحدة الوجود.

والحاصل: أنّ السرّ في بقاء بعض الأنانيّة عند السالك يكمن في كون رياضاته لم تكن كاملة، وأنّ سلوكه لم يكن صحيحاً، وأنّ شيئاً من أنانيّته لازال باقياً دون أن يكون مُلتفتاً إليه؛ فتصدر منه الشطحيات؛ ولذا يقول ﵀: «والشطحيات كلّها من نقصان السالك والسلوك وبقاء الإنيّة والأنانيّة، ولذلك بعقيدة أهل السلوك لابدّ للسالك من معلّم يرشده إلى طريق السلوك، عارفاً كيفيّاته، غير مُعوجّ عن طريق الرياضات الشرعيّة»[1].

وعليه فإذا وجدنا عند سالكٍ ظهور مثل تلك الشطحيات، فهذا دليل على أنّه لم يُفنَ فناءً كاملاً، حيث بقي من إنيّته شيءٌ نازعه فأظهر معنى الربوبيّة فيه، وكلّ ذلك سببه الرئيسي هو بطلان جملة من رياضاته، التي هي إمّا أن لا تكون شرعيّة، أو أنّها شرعيّة ولكنّه أخذها من شخصٍ غير عارفٍ باستعداداته، فأوجد في نفسه الخلل والانحراف، وإلّا فإنّ جميع الأنبياء ﵈ قد قطعوا هذه المراحل وعلى أكمل وجه، ولم تصدر من أيّ واحد منهم مثل هذه الشطحات، وكذا الحال بالنسبة للأوصياء ﵈، وكلّ من وصل إلى مرتبة الإنسان الكامل، وذلك لأنّهم قد سلكوا سلوكاً صحيحاً وارتاضوا بالرياضات الشرعيّة الصحيحة.

وينبغي أن يعلم السالك بأنّه لا يحتاج في سلوكه إلى رياضاتٍ خارجة عن الرياضات والموازين الشرعيّة، لأنّه ما من شيءٍ يُقرّبنا إلى الله تعالى إلّا وبيّنته الشريعة المقدّسة وأمرت به وحثّت عليه، وما من شيء يُبعّد عن الله تعالى إلّا

---

(١) **مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية**، مصدر سابق: ص٨٨.

وبيّنته الشريعة ونهت عنه.

وقد أشار إلى هذا المعنى السيّد الطباطبائي في «رسالة الولاية»[1]، وهذا يعني: أنّ الالتزام بالشريعة المقدّسة بقدر ما هو عمليّةٌ وقائيّةٌ وحصنٌ حصينٌ يمنع من الوقوع في المهالك والزلل، فهو أيضاً الوسيلة المُثلى للوصول في السير والسلوك إلى الله تعالى.

السفر الثاني: من الحقّ إلى الحقّ بالحقّ

بعد أن فني السالك في مقام الذات وتخلّص من أناه وصار وجوداً حقّانياً ولم يعد يرى في الوجود سوى الله تعالى، فاحتجبت الكثرة عنه بالوحدة، وصار وجوده لله تعالى، ولم تبق هنالك شِركة للشيطان فيه، فخرج عن دائرة ﴿...وَشَارِكْهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلادِ...﴾ (الإسراء: ٦٤). وأصبح قلبه حرم الله تعالى، فصار الله مأواه وملاذه ومحطّ رحاله، إذا تحقّق ذلك كلّه للسالك فإنّه يكون قد شرع في سفره الثاني، وهو السير في الحقّ بالحقّ أو من الحقّ إلى الحقّ بالحقّ، والمراد من قولهم «بالحقّ» هو كون السالك قد صار وجوده حقّانيّاً لا شركة للشيطان فيه، وفي هذا السفر الثاني وما بعده من الأسفار سوف تبقى هذه الصفة ملتصقة به، ولعلّها تتعاظم بحسب مراتبه الكماليّة.

فالسفر الثاني هو سفر السالك في الوحدة الحقّة والعلّة التامّة والمؤثّر الحقيقي، وحيث إنّ الحقّ تعالى له ذات وأسماء وصفات وأفعال، فإنَّ السالك يبدأ بالتعرّف والتحقّق في ذلك، فيُبصر أفعال الله تعالى بمعانيها الدقيقة وينتهي إلى فناء أفعاله الشخصيّة بأفعال الله تعالى، ويبصر أيضاً صفات الله عزّ وجلّ فتفنى صفاته الشخصيّة بصفات الله تعالى، ثُمّ تبقى ذاته وهي مجرّدة عن أفعاله وصفاته فيبصرها متعلّقةً بذات الله جلّ وعلا فتفنى ذاته في ذاته.

---

(١) **رسالة الولاية**، مطبوع ضمن كتاب «**طريق عرفان**»، مصدر سابق: ص١٦٥.

وقد قلنا سابقاً: إنّ معنى الفناء هو أن لا يلتفت السالك إلى كلّ ما عدا الله تعالى، ومن ذلك أفعاله وصفاته وذاته، ولكنّ الفناء هنا سوف يستبطن معنىً أعمق وأجلّ، وإن كان لا يغادر ذلك المعنى الدقيق إلّا أنّه أدقّ وألطف، ففناؤه هنا يعني أن يكون فعله فعل الله وصفاته صفات الله تعالى.

ولا يكون هذا إلّا بعد أن يكون العبد في سيره اللامتناهي مظهراً لتلك الأسماء وذاتاً متلبّسة بتلك الصفات، فيتنقّل العبد السالك من غصن إلى غصن، ومن واحة إلى واحة، فيرتقي في الأسماء العلويّة حين يكون مظهراً لما دونها من أسماء، طبقاً لحاكميّة بعض الأسماء على الأُخرى، وهكذا الحال بالنسبة إلى الصفات والأفعال الإلهيّة.

وحيث إنّ الحقّ تعالى غير متناهٍ، فإنّ هذا السفر أيضاً لا يكون متناهياً ولو أفنى السالك عمره فيه؛ ولذا يكون الارتقاء والمظهريّة بقدر استعداد السالك وجهده ورياضته وهمّته، وهذه المظهريّة المتفاوتة تُفسّر لنا بوضوحٍ ظاهرة التفاوت والاختلاف في مراتب السالكين.

وبمناسبة الظهور بأسماء الله تعالى وصفاته يتّضح أنّ أسماءه وصفاته تعالى من الأعيان والوجودات الخارجيّة، لا أنّها مجرّد ألفاظ وأصوات، وإلّا فلا فضيلة للسالك حين يكون مظهراً لمجرّد اللفظ؛ يقول الطباطبائي رحمه الله في هذا المجال: «أمّا الاسم بمعنى الذات مأخوذاً بوصفٍ من أوصافه فهو من الأعيان لا من الألفاظ»[1].

نعم، تلك الألفاظ هي أسماء الأسماء، فاسم الاسم يُقصد به لفظ ذلك الاسم الخارجي أو الحقيقة الكامنة وراءه، ولذا يقول صدر المتألّهين في شواهده: «ولو كان المراد منه مجرّد اللفظ لم يُتصوّر الشكّ والاختلاف في كونه غير الذات،

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق: ج١ ص١٧.

فهذه الألفاظ هي أسماء الأسماء؛ فلا تغفل»[١].

لذا عندما يدعو الإنسان ربّه فيقول: (اللهمّ إنّي أسألك باسمك)، فإنّه لا يقصد بذلك مجرّد لفظ الاسم، وإنّما هو يسأل ويتوسّل بالواقع الخارجي الكائن وراء اللفظ والذي تتّسم به الذات الإلهيّة، فالإنسان عندما ينادي: يامحيي، يا شافي، يا مُعطي، يا واهب... فإنّه لا يُريد بندائه هذا مجرّد الاسم اللفظي ولا معناه الماثل في الصورة الذهنيّة، وإنّما يعني به الوجود العيني، وإلّا فلا خصوصيّة للّفظ في نفسه ولا لصورته الذهنيّة مطلقاً.

إذن فالسفر الثاني هو سيرٌ في اللامتناهي، وسيرٌ في عالم الوحدة الحقّة الحقيقيّة، بعد أن كان السالك قد انتهى من عالم الكثرة وصار وجوده حقّانياً، وعندئذٍ يكون العبد السالك وليّاً من أولياء الله تعالى، وذلك من خلال وقوفه الفعلي على حقيقة الأسماء والصفات الإلهيّة ولوازمها ومقتضياتها، بحسب ما يحتمله وعاء السالك، وما نهضت به همّته.

وينبغي أن يُعلم: أنّ الشروع في هذا السفر إنّما يكون بعد زوال المحو وعودة الصحو إذا أدركته العناية الإلهيّة[٢] فيبدأ سيره اللامتناهي نحو المنتهى.

خصوصيّات السفر الثاني

يوجد في هذا السفر أيضاً جملةٌ من الخصوصيّات التي يتميّز بها عن بقيّة الأسفار، وهي كالتالي:

---

(١) **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، صدر الدين محمّد الشيرازي، ومعه حاشية ملا هادي السبزواري، تقديم وتعليق السيّد جلال الدين الأشتياني، نشر مؤسّسة بوستان كتاب، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٣م، قم: ص١٦٧.

(٢) **رسالة في تحقيق الأسفار الأربعة**، مصدر سابق: ص٣٩٤.

١. وحدة المبدأ والمنتهى

لقد اتضح: أنّ المبدأ في السفر الأوّل هو عالم المادّة، وأنّ المنتهى هو الله سبحانه وتعالى، وأمّا في السفر الثاني فإنّ السالك قد وصل إلى الحقّ تعالى، فيكون المبدأ في هذا السفر هو الله تبارك وتعالى، وإليه أيضاً يكون المنتهى.

فالسالك في خاتمة سفره الأوّل قد انتهى إلى معرفةٍ إجماليّةٍ عن الحقّ، ولم يدخل عالم الأسماء والصفات والأفعال الإلهيّة بعد؛ ولذا سوف يبدأ في سفره الثاني بالحصول على معرفةٍ من نوع آخر، هي المعرفة الأسمائيّة والصفاتيّة التفصيليّة للحقّ تعالى، فإنّ العبد السالك سوف يكون مظهراً لتلك الأسماء والصفات كلّها أو جُلّها أو بعضها ـ بحسب همّته ـ وهذا ما عنيناه بالمعرفة التفصيليّة.

ويرى السيد الخميني رَحِمَهُ الله أنّ السالك في هذا السفر يسير من الحقّ المقيّد إلى الحقّ المطلق، والحقّ المقيّد هو خاتمة الوصول في السفر الأوّل، ومنه ينطلق في السفر الثاني إلى الحقّ المطلق.

ولعلّ مُراده من المقيّد والمطلق هو المتناهي وغير المتناهي، فإنّ معرفة العبد بالله تعالى في جميع مراتب السفر الأوّل مقترنةٌ بمحدوديّة العبد وتناهيه؛ ولذلك لا يمكنه أن يصل إلى المعرفة اللامتناهية المرتبطة بالمعرَّف اللامتناهي.

بعبارة أخرى: إنّ العبد ما دام في وجوده غير إلهيّ ومتعلّقاً بعالم الدنيا؛ فإنّ غاية ما يمكنه الوصول إليه في سفره الأوّل هو المعرفة المتناهية والمقيّدة، لأنّه لم يصر بعدُ وجوداً حقّانياً لا متناهياً، ثم تبدأ عنده بعد ذلك معرفةٌ جديدة، ومن نوعٍ آخر، وهي السير إلى المطلق اللامتناهي، بعد أن صار وجوده حقّانياً.

أمّا عبارته رَحِمَهُ الله فهي: «ويأخذ في السفر الثاني وهو من الحقّ المقيّد إلى الحقّ المطلق، فيضمحلّ الهويّات الوجوديّة عنده، وتستهلك التعيّنات الخلقيّة بالكليّة

لديه...»[١] فيسافر السالك في الأسماء الإلهيّة الكليّة والجزئيّة وفي الصفات الإلهيّة بصفتها أعياناً خارجيّة.

ولعلّك تسأل: كيف ينسجم هذا التعدّد في الوجود للأسماء والصفات، مع فرض أنّ الذات المسمّاة والموصوفة والفاعلة واحدة، وتلك الأسماء والصفات عائدة إليها، بمعنى أنّها عين الذات وليست أمراً زائداً على الذات، كما هو المُقرّر في علم الكلام بحسب مباني مدرسة أهل البيت عليهم السلام؟

والجواب: هو أنّ تلك الأسماء والصفات وإن كانت أعياناً خارجيّة مُتمايزة، إلّا أنّها ليست وجوداتٍ أخرى خارجةً عن الذات الإلهيّة، وإنّما كلّ اسمٍ أو صفةٍ هو نفس الذات الإلهيّة ولكنّها مأخوذةٌ بحيثيّة من الحيثيات تعكس مؤدّى ذلك الاسم وحقيقته أو الصفة وحقيقتها.

والحاصل: أنّ المعرفة في السفر الثاني تعني أن يكون السالك مظهراً من مظاهر تلك الأسماء والصفات كلٌّ بحسبه، وعندئذٍ سوف تفنى ذات السالك وصفاته وأفعاله في ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله، بالنحو الدقيق من الفناء الذي تقدّم بيانه.

٢. عدم التناهي

وهي أنّ السالك في هذا السفر الثاني نظراً لكون المبدأ والمنتهى فيه واحداً وهو الحقّ تعالى، وأنّ الحقّ تعالى غير متناهٍ، فلازم ذلك أن يكون سيره غير متناهٍ أيضاً، وحيث إنّ السير فيه غير متناهٍ فإنّ الزاد مهما عظم فيه فهو قليل، وإنّ المقصد مهما حثّ السالك نحوه الخُطى فهو بعيد.

ولعلّ أعظم من ترجم لنا ذلك السفر هو أمير المؤمنين علي بن أبي طالب

---

(١) **مصباح الهداية في الخلافة والولاية**، مصدر سابق: ص٨٨.

عليه السلام، حيث يقول فيه: «**آهٍ من قلّة الزاد، وطول الطريق، وبُعد السفر**»[١].

وهنا يقول جُملة من المحقّقين: إنّ آهات سيّد الموحّدين عليه السلام إنّما كانت للسفر الثاني؛ لعلمه بأنّه سفرٌ لا نهاية له، وأنّ كلّ سالكٍ يأخذ منه بحسب قدره.

٣. إمكانيّة تكرر الرجوع إلى هذا السفر

بعد أن كان السير في السفر الثاني غير متناهٍ، ويأخذ السالك منه بحسب وعائه، فإنّ الرجوع إلى هذا السفر مرّةً أخرى سيكون ممكناً إذا انتقل إلى السفر الثالث أو الرابع، ويبقى الطريق مفتوحاً ومشرعاً أمام السالك للعودة والتزوّد مرّةً أخرى مادام السفر غير متناهٍ، وهذا الأمر مفقود بالنسبة للسفر الأوّل، فإنّ السالك بعد أن غادر عالم الكثرة الحقيقيّة وعالم المادّة لن يعود إلى تلك الكثرة الحاجبة للوحدة مرّةً أخرى.

نعم، هنالك عودةٌ أخرى ـ كما سيأتي ـ ولكنّها عودةٌ إلى الخلق وعالم الكثرة، دون الاحتجاب عن عالم الوحدة.

بعبارة أخرى: لا عودة للسالك إلى عالم الحُجب الظلمانيّة المرتبطة بنشأة المادّة والحُجب النوريّة المرتبطة بنشآت ما فوق المادّة، وإذا ما عاد إلى عالم المادّة والكثرة ـ كما هو الحال في السفر الثالث والرابع ـ فإنّها عودةٌ أخرى تختلف تماماً عمّا كان عليه في أوّل الطريق، فهنالك كان السالك محجوباً عن الوحدة بحُجبٍ ظلمانيّة وأخرى نورانيّة[٢]، وأمّا في عودته فإنّه يعود وهو متمحّض في الحقّانيّة،

---

(١) **نهج البلاغة**، نسخة المعجم المفهرس: ص١٥٦ الحكمة رقم: ٧٧.

(٢) إنّ ترك المأمور به (الواجبات أو المستحبّات) وفعل المنهيّ عنه (المحرّمات والمكروهات) يُوجب حُجباً ظلمانية في القلب، وهذا واضح.

وأمّا الحُجب النورانية فإنّ العبد يكون فيها مطيعاً حيث امتثل للأوامر وانتهى عن النواهي، ولكن كان ذلك منه طلباً للثواب وتجنّباً للعقاب؛ بعبارة أُخرى: إنّ عبادته

أي في الوحدة، فلا تشغله الكثرة عن الوحدة.

٤ . اختلاف مراتب السالكين

اتضح أنّ سير السالك في السفر الثاني غير متناه، وأنّ كلّ سالكٍ يغترف في هذا السفر بحسب حجم وعائه ومقداره؛ قال تعالى: ﴿**أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا**﴾ (الرعد: ١٧).

وحيث إنّ الأوعية تحمل بقدر ما أمكنها حمله، وإنّ الأودية تحمل من الماء بقدر سعتها، فهذا يعني أنّ المراتب والمقامات سوف تختلف من سالكٍ إلى آخر، فمقامات أولي العزم والأنبياء والأوصياء والأولياء وسائر السالكين إنّما تتحدّد من خلال هذا السفر الثاني، وبقدر سير السالك وهمّته في هذا السفر وحجم وعائه وجهاده يتعيّن مقامه، وكلّما كان السعي حثيثاً والجهاد عظيماً انفتحت أمامه الآفاق والسُبل؛ قال تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا...**﴾ (العنكبوت: ٦٩).

ومن ذلك يتّضح لنا جليّاً: السّر في اختلافات مقامات العارفين، فإنّ مردّه إلى ما بذله السالك وأخذه في السفر الثاني.

وينبغي أن يُعلم: أنّ الاختلافات في مقامات أولي العزم وسائر الأنبياء

كانت عبادة التجّار (طلب الأجر) أو عبادة العبيد (تجنّب العقاب) وهذه العبادات وإن كانت مقبولة، ولعلّها تُدخله الجنّة، إلّا أنّها لا تخرج عن كونها حُجباً تحجبه عن المقصد والمنتهى وهو الله تعالى. نعم، هي حُجب نورانية لأنّها مأمورٌ بها في صورة الفعل، ومنهيٌّ عنها في صورة الترك. وأمّا مَن عبادته عبادة الأحرار فذلك الذي كان مقصده الأوحد هو الله تعالى، فلم تحجبه تلك الحُجب عن محبوبه الأوحد وقبلته الأولى وكعبته المُثلى. قال أمير المؤمنين علي عليه السلام: «**إنّ قوماً عبدوا الله رغبةً فتلك عبادة التجّار، وإنّ قوماً عبدوا الله رهبةً فتلك عبادة العبيد، وإنّ قوماً عبدوا الله شكراً فتلك عبادة الأحرار**»، نهج البلاغة، نسخة المعجم المفهرس: ١٧١، رقم الحكمة (٢٣٧).

والأوصياء والأولياء العارفين وإن كانت تظهر في السفر الثالث والرابع، إلّا أنّ السبب الأساسي في ذلك هو مقدار السير في السفر الثاني.

قال تعالى: ﴿انْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ (الإسراء: ٢١).

وقال: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾ (البقرة: ٢٥٣).

ولا يخفى: أنّ ما يغترفه العارف في السفر الثاني إنّما هو معارف التوحيد؛ ما يعني أنّ السالك بقدر ما اغترفه من هذه المعارف تتحدّد قوّة توحيده ويتعيّن مقامه.

ومن الجدير بالذكر: أنّ أقصى ما وصل إليه إنسانٌ في هذا السفر وأكثر ما اغترفه من معارف التوحيد هو الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله، فكان له مقام القطبيّة ومقام الخاتميّة في عالم الإمكان، فهو صلى الله عليه وآله الصادر الأوّل في قوس النزول، وهو القطب والخاتم في قوس الصعود.

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا المقام الرفيع بقوله تعالى: **﴿وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى﴾** (النجم: ٤٢).

فالآية لم تقل: «إلى ربّ العالمين»، وإنّما قالت «إلى ربّك»، والخطاب هنا موجّهٌ إلى الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله الذي وصل بسيره إلى المنتهى، حيث لا مقام بعده، فهو صلى الله عليه وآله مصدر الصوادر وخاتمة الوصول، وهو الأوّل في قوس النزول وهو الأقصى في قوس الصعود[1].

---

(١) عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «لمّا عرج برسول الله صلى الله عليه وآله انتهى به جبرئيل إلى مكان فخلّى عنه، فقال له: يا جبرئيل تخلّيني على هذه الحالة؟ فقال: امضه، فوالله لقد وطئت مكاناً ما وطئه بشر وما مشى فيه بشر قبلك»، **أصول الكافي**، مصدر سابق: ج١ ص٤٤٢.

وعن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال «...ثمّ مضى به جبرئيل عليه السلام حتى انتهى به إلى موضع... فقال له: امضِ يا محمد، فقال له: يا جبرئيل تدعني في هذا الموضع؟ فقال: فقال له: يا محمّد

وفي ضوء ما ذكرناه يتّضح: أنّ الظاهرة العامّة لكلّ شريعة إنّما هي انعكاسٌ تامّ لمظهريّة النبيّ المرسُل بها؛ فمن كان مظهراً لأسماء الجمال، تنعكس الرحمة والرأفة والسماح والعفو على مفردات شريعته، كما هو الحال في ظاهر شريعة السيّد المسيح عليه السلام، ومن كان مظهراً لأسماء الجلال فسوف تنعكس مظاهر الغضب والقوّة والشدّة والبأس على ظاهر ومفردات شريعته، كما هو الحال في ظاهر شريعة الكليم موسى عليه السلام، في حين إنّك تلمح بوضوحٍ صورةً جامعةً لكلّ تلك المظاهر في الشريعة المحمّديّة، وما ذلك إلّا لأجل كون النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله كان مظهراً للاسم الأعظم الجامع لكلّ الكمالات، للرأفة والرحمة بأعلى مراتبهما، وللعقوبة والغضب بأعلى مراتبهما، ومن هنا نفهم بوضوحٍ لماذا صارت الخاتميّة في الشريعة المحمّديّة، وأنّها هي المهيمنة على جميع الشرائع، وليس ذلك إلّا لأجل كونها قد انصبغت بمظهريّة الاسم الأعظم، حيث اكتسبت عظمتها وجلالتها وخاتميّتها من عظمة وجلالة وخاتميّة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله.

ومن هنا يتّضح السرّ في تابعيّة جميع الأنبياء والرسل إلى الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله، فكلّ نبيٍّ أو رسولٍ مهما بلغ من مراتب، ومهما تمظهر بمظهريّة الأسماء والصفات الإلهيّة، فإنّه يبقى منضوياً تحت لواء الاسم الأعظم الجامع لكلّ الكمالات، والرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام هم المظهر الأتمّ لهذا الاسم، فكان العود إليهم والتابعيّة لهم أمراً منطقياً وضرورياً وفق مقتضيات الأسفار العمليّة الأربعة.

٥. العزلة والعود بنحو التجلّي

لقد عرفت أنّ السالك بعد أن يأخذ قسطه من معارف التوحيد والشهود في

ليس لي أن أجوز هذا المقام، ولقد وطئت موضعاً ما وطئه أحد قبلك، ولا يطأه أحد بعدك، قال: ففتح الله له من العظيم ما شاء الله»، **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج١٨ ص٤٠٣ ح١٠٦.

السفر الثاني يشرع في السفر الثالث (من الحقّ إلى الخلق بالحقّ)، وهذا يعني أنّه سوف تكون له وظيفة جديدة ومسؤوليّة أُخرى، ولكنّ هذا السفر الثالث وكذا الرابع لا يكونان مانعين من رجوع السالك إلى السفر الثاني أو الاتّصال به، خاصّة وأنّ الرجوع لا يكون بحركة ماديّة على نحو التجافي، وإنّما حركته وانتقاله وعودته على نحو التجلّي؛ فإنّ السالك في نزوله (قوس النزول) وفي صعوده التكاملي (قوس الصعود) تتّصف حركته بأنّها على نحو التجلّي لا التجافي، وإذا كانت كذلك فإنّ له الرجوع والاتّصال بالسفر الثاني مرّةً أخرى بمعنى الظهور والتجلّي فيه، ليأخذ وينهل من معارف التوحيد والشهود.

وأمّا ما نعنيه بالعزلة فهو: أنّ السالك ما دام سائراً في السفر الثاني فإنّه يعيش عزلةً تامّةً عمّا سوى الله تعالى، وهذا ما كان عليه صدر المتألّهين رحمه الله بحسب ظاهر كلماته في عزلته التي يقول فيها: «...فتوجّهتُ توجّهاً غريزياً نحو مُسبّب الأسباب، وتضرّعت تضرّعاً جبلّياً إلى مُسهّل الأمور الصعاب، فلمّا بقيتُ على هذا الحال من الاستتار والانزواء والخمول والاعتزال زمناً مديداً وأمداً بعيداً، اشتعلتْ نفسي لطول المجاهدات اشتعالاً نوريّاً... فاقتضتْ رحمتُه أن لا يختفي في البطون والأسرار، هذه المعاني المنكشفة لي من مفيض عالم الأسرار...»[1]، فعزلتُه كانت في سفره الثاني، حيث يكون السالك فيه مستغرقاً وفانياً في الوحدة، ولا مجال للالتفات إلى الكثرة.

السفر الثالث: من الحقّ إلى الخلق بالحقّ

اتّضح لنا ـ فيما تقدّم ـ أنّ السالك قد نال في سفره الأوّل والثاني قسطاً من المعارف الإلهيّة المرتبطة بالمبدأ والمعاد وغير ذلك من الحقائق الكونيّة الغائبة عن الحسّ، وأنّه قد توصّل إلى ذلك بالشهود والمعاينة، وكلٌّ بحسب قدره ووعائه،

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع**، مصدر سابق: ج١ ص٨.

بمقتضى قوله تعالى: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾ (الرعد: ١٧).

وبعد ذلك يكون السالك قد استعدّ لسفره الثالث، وهو العود من الحقّ إلى الخلق وعالم الكثرة، ولكنّه عودٌ ورجوعٌ بطانته الحقّ والحقّانيّة، بخلاف ما كان عليه السالك في سيره وسفره الأوّل، حيث كان مستغرقاً في عالم الكثرة، فالسفر الثالث عودٌ ربّاني، يؤدّي السالك من خلاله وظيفةً إلهيّةً ساميةً وسفارةً حقّةً ربّانيّة، حيث يبدأ رحلته في إيصال ما شاهده وعاينه في سفره الثاني إلى الخلق، فتكون المسؤوليّة الملقاة على عاتقه في سفره الثالث هو تعريف الآخرين بما تَعرّف عليه شهوداً وتحقّق فيه وتلبّس به من المعارف الإلهيّة.

وهذا الإيصال والإخبار والإنباء هو نحوٌ من النبوّة بمعناها اللغوي لا الاصطلاحي، أي هي ليست نبوّة التشريع وإنّما هي نبوّة الإنباء عن تلك المعارف الإلهيّة التي اغترف منها في سفره الثاني، وبهذا الصدد يقول العارف القمشئي: «ويحصل له حظٌّ من النبوّة، وليس له نبوّة التشريع»[1]، وأمّا من حيث التشريع فإنّه تابعٌ إلى نبيّ زمانه، وبذلك ترتفع الشبهة التي تثار حول كلمات جملة من العُرفاء، من قبيل ما هو موجود في كلمات الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، حيث تصوّر البعض أنّ ابن عربي يدّعي لنفسه مقام النبوّة الاصطلاحيّة، مع أنّه لا يُريد أكثر من النبوّة اللغويّة، التي تعني الإنباء والإخبار، وليست هي النبوّة التشريعيّة الاصطلاحيّة.

متى يُصدَّق العارف في إنبائه؟

بعد أن علمنا أنّ مهمّة العارف في هذا السفر هي الإنباء عمّا تحقّق به في السفر الثاني اللامتناهي، وأنّ نبوّته إنّما هي بمعناها اللغوي لا الاصطلاحي، ينبغي أن نُوضّح آليّة التعامل مع هذه الإنباءات والإخبارات، والسؤال المطروح

---

(١) **رسالة في تحقيق الأسفار الأربعة**، للعارف القمشئي، مصدر سابق: ص٣٩٤.

هنا هو: متى يصحّ منّا التصديق بما يقوله السالك والعارف؟

يوجد في مقام الإجابة تفصيلٌ يتعيّن الوقوف عنده، وهو أنّ المخبر تارةً يكون معصوماً وأُخرى لا يكون كذلك، فإذا كان المخبر والمنبئ معصوماً قد ثبتت عصمته ـ في مقام الإثبات ـ بالأدلّة القطعيّة[١] فإنّه لا إشكال في صحّة قوله وصحّة الاعتماد عليه وجعله حدّاً أوسط في البرهان، ولا يتوقّف قبول قوله على إقامة البرهان، فإنّ عصمته حاكمة بصحّة كلّ أقواله وأفعاله بلا فصل، وإلّا لا معنى للعصمة.

ومن هنا يُقبل قوله في جميع الأمور التي لا تنالها يد البرهان، كما هو الحال في التفصيلات المتعلّقة بالمعاد والحشر والصراط وتطاير الكتب والميزان والجنّة والنار ونحو ذلك، بل في جميع الأمور الكامنة في صفحة الغيب والتي يقصر العقل عن تصفّحها والبرهان عن تناولها، ولا يمكن الركون إلى ما وصلنا عنها إلّا فيما كان صادراً عن المعصوم أو منتهياً إليه.

وأمّا من لم تثبت لدينا عصمته، فلابدّ من عرض كلامه على قول المعصوم ـ أعني القرآن والسنّة الشريفة ـ فإن لم يكن موافقاً له، فلابدّ من إقامة البرهان على صحّة دعواه ومكاشفته.

وفي ضوء ذلك يتّضح لنا جليّاً: أنّ العارف وإن كان يسلك منهجاً مغايراً لمنهج المتكلّم ومنهج الفيلسوف، حيث يتّخذ الشهود والكشف والإشراق سبيلاً ومنهجاً في تحقيق المعارف الإلهيّة، إلّا أنّه في مقام إيصال وإثبات ما وصل إليه وتحقّق به، نجده يسلك منهجاً آخر وهو المنهج العقلي لإقناع الفيلسوف، ومنهج النقل لإقناع المتكلّم، وبذلك يفترق المنهج الثبوتي والشهودي عن المنهج الإثباتي،

---

(١) فلا يكفي في مقام الإثبات مجرد دعوى المدّعي بأنّه معصوم وإنّما لابدّ من إقامة الدليل على ذلك.

فيبقى العارف مفتقراً في المقام الإثباتي للبرهنة على صحّة ما شاهده عياناً؛ ضرورة أنّ ما توصّل إليه وتحقّق به في سفره الثاني سوف يبقى حبيس دائرة شخصه، ما لم يُقم البرهان على صحّة كشفه وشهوده، ومن هنا نجد أنّ العرفاء الشامخين قد تصدّوا في المقام الثاني إلى إقامة البراهين على ما انتهوا إليه إمّا بالعقل أو بالنقل.

خصوصيّات السفر الثالث

بعد أن اتّضح لنا المراد من السفر الثالث وما يجب على العارف من إيصال شهوده إلى الآخرين، ينتهي بنا البحث إلى استعراض بعض خصوصيّات هذا السفر، وهي:

١. اختلاف المبدأ والمنتهى

لقد عرفت: أنّ المنتهى في السفرين الأوّلين هو الحقّ، وأنّ المبدأ في أوّلهما هو الخلق، والثاني هو الحقّ، وأمّا في السفر الثالث فإنّ المبدأ الحقّ، والمنتهى هو الخلق.

بعبارة أخرى: إنّ المبدأ في السفر الثالث هو الوحدة، والمنتهى هو الكثرة، ولكنّها كثرة مستغرقة في الوحدة «فلا يحتجب شهود الحقّ عن مشاهدة الخلق، ولا شهود الخلق عن مشاهدة الحقّ، بل يرى الوحدة ظاهرة في الكثرة، والكثرة منطوية في غيب الوحدة»[1] فلا يشغله شأن عن شأن.

٢. عدم الانحصار بطبقة معيّنة

إنّ هذا السفر والمقام غير محصور بأشخاص معيّنين، وإنّما بابه مفتوح لكلّ من استعدّ لذلك، فالطريق ليس موصداً، بل أبواب الوصول إلى الكمالات

---

(١) **الإسفار عن الأسفار**، السيّد رضي الشيرازي، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ٢٠٠٢م، طهران: ج١ ص٩.

مُشرعة، ومنها أبواب هذا السفر الثالث، ونحن إنّما نؤكّد ذلك دفعاً لدعوى البعض، حيث يرى انحصار هذا السفر الثالث بطبقةٍ معيّنة، مع أنّ في كلمات أهل البيت عليهم السلام شواهد كثيرة تؤكّد حقيقة عدم الانسداد والانحصار؛ منها قول أمير المؤمنين عليه السلام: «**وما برح لله ـ عزّت آلاؤه ـ في البُرهة بعد البُرهة وفي أزمان الفترات، عبادٌ ناجاهم في فكرهم، وكلّمهم في ذات عقولهم، فاستصبحوا بنور يقظة في الأسماع والأبصار والأفئدة...**»[١].

وهنا ينبغي الالتفات إلى أنّ البحث هنا كبرويّ لا صغرويّ، وثبوتيّ لا إثباتيّ، فنحن نرى إمكان الوصول ثبوتاً، وأمّا أنّ فلاناً قد وصل أو لم يصل فذلك بحثٌ صغرويّ إثباتيّ خارجٌ عن محلّ بحثنا، ولعلّ المعترض على شمول دائرة هذا السفر لغير المعصومين قد خلط بين عالم الثبوت والإثبات أو بين الكبرى والصغرى، حيث لم يثبت لديه صغروياً وصول أحد ـ في حدود بحثه ـ إلى ذلك المقام، فوسّع دائرة النفي إلى عالم الثبوت وأسقط الكبرى، مع أنّ عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود، فلا ينبغي الوقوع في الخلط بين الإمكان والوقوع أو بين البحث الكبروي والصغروي، لأنّ بحثنا ثبوتيّ إمكانيّ كبرويّ لا إثباتيّ وقوعيّ صغرويّ.

٣. إعطاء وظيفة الإنباء والإخبار

في هذا السفر الثالث تكون الوظيفة الأساسيّة للعارف هي الإنباء والإخبار عمّا شاهده وتحقّق به في السفر الثاني، وهذا هو معنى سيره نحو الخلق بالحقّ، حيث يؤدّي تلك المهام الإلهيّة الربّانيّة التي تستدعي إقامة البرهان العقلي على شهوده إن استدعى الأمر ذلك، أو الاكتفاء بالشواهد القرآنيّة، وهذا ما سنقف عنده في الخصوصيّة الأخيرة.

---

(١) **نهج البلاغة**، محمّد عبده، دار المعرفة، بيروت: ج٢ ص٢١١، الخطبة ٢١٦.

ففي هذا السفر يكون العارف قد نال حظّاً من النبوّة وهو الإخبار لا التشريع، ويكون تعاطيه مع مُريديه على هذا الأساس ما دام هو في حدود دائرة السفر الثالث.

٤ . تحفيز العقل نحو التحقيق والبرهان

إنّ ما يتوفّر عليه العارف في شهوده ومكاشفاته في سيره وسفره الثاني يُملي عليه أن يُقيم الأدلّة والبراهين العقليّة ـ إن كان الموقف يستدعي منه ذلك ـ أو الاكتفاء بالشواهد والأدلّة النقليّة من القرآن والسنّة الشريفة، وقد تنحصر وظيفة العارف أحياناً بالإخبار المحض؛ ما يُعطي للآخرين فرصة البحث عن الحقائق المنقولة لهم وإعطائها البُعد الإثباتي والبرهاني، وهذا لا يعني بالضرورة حصول الانسجام بين الشهود والدلائل الإثباتيّة، بل من الممكن جدّاً أن يصل الباحث إلى عكس ما ادّعاه العارف تماماً ـ إذا كان العارف غير معصوم ـ أو يصل في بحثه إلى عدم وجود أيّ دليل برهانيّ أو نقليّ على صحّة شهود العارف وكشفه، وهذه النتيجة تُعتبر خصوصيّة مهمّة تساهم في إثارة ما نقله العارف للباحثين من الحقائق، حيث أثار فيهم دفائن العقول، وبصّرهم بشواهد التنزيل وبياناتِ التفسير والتأويل. فالمكاشفات الشهوديّة إمّا أن تحفّز العارف بنفسه نحو إقامة البرهان أو ذكر الشواهد القرآنيّة والروائيّة، أو أنّها تحفّز الآخرين على البحث عن تلك الحقائق نفياً أو إثباتاً.

السفر الرابع: من الخلق إلى الخلق بالحقّ

عرفت ممّا تقدّم: أنّ السفر الثاني يُمثّل الخزائن المعرفيّة التي يتزوّد منها العارف، لأنّه سفر في الحقّ بالحقّ، وأمّا هذا السفر فإنّه سيرٌ وسفرٌ في الخلقّ بالحق، فيكون السفر الرابع مقابلاً للسفر الثاني، ولمّا كان السفر الثاني رحلة في

الحقّ بالحقّ كانت ثمرته التزوّد والارتقاء، وأما السفر الرابع فهو سفر في الخلق بالحقّ، وثمرته الفيض والعطاء، حيث ينطلق فيه العارف والسالك نحو أداء وظيفته الربّانيّة وسفارته الإلهيّة، فيجذب النفوس إلى الطريق القويم ويأخذ بقلوب الخلق نحو بارئها وخالقها، وكأنّه طبيبٌ دوّارٌ بطبّه، كما وصف أمير المؤمنين عليه السلام النبيّ صلى الله عليه وآله: «**طبيبٌ دوّارٌ بطبّه، قد أحكم مراهمه، وأحمى مواسمه، يضع ذلك حيث الحاجة إليه، مِن قلوبٍ عُمي، وآذان صُمّ، وألسنةٍ بكم، متتبّعٌ بدوائه مواضع الغفلة ومواطن الحيرة**»[1].

فما أروع وأدقّ وصفه، حيث يُعبّر عن النبي بأنّه «دوّار بطبّه» لم يجلس في محلّ إقامته وطبابته ليراجعه الناس، وإنّما هو يقصد المرضى بنفسه ويطرق الأبواب ويجوب الأزقّة لتطهير القلوب وتزكية النفوس، فُيبدّل قسوتها رأفةً ورحمةً، وجفاءها وصلاً وقرباً.

إذن فوظيفة السالك والعارف في السفر الرابع هي مداواة الناس، وذلك من خلال إيصال الشريعة المقوّمة لحياة الإنسان والمنظّمة لكلّ حركاته وسكناته في حياته العمليّة ومعتقداته العقليّة والقلبيّة.

والحاصل: أنّ العارف هنا قد يهبه الله تعالى مقام نبوّة التشريع الحقيقيّة، فيكون نبيّاً بالمعنى الاصطلاحي، وبذلك يفترق هذا السفر عن سابقه حيث كان للسالك في سفره الثالث حظّ من النبوّة دون نبوّة التشريع، أي لا يكون صاحب شريعة، بخلاف ما هو عليه الحال في السفر الرابع.

ومن الواضح أنّ هذه النبوّة التشريعيّة في السفر الرابع ليست ثابتة لكلّ سالك وعارف، وإنّما هي هبةٌ إلهيّة، وسفارةٌ ربّانيّة، لم تُعطَ إلّا لعددٍ مُعيّن، وقد أُغلقت دائرتها بنبوّة الخاتم صلى الله عليه وآله، كما صرّح صلى الله عليه وآله بذلك لأمير المؤمنين علي عليه السلام

---

(١) **نهج البلاغة**، نسخة المعجم المفهرس، مصدر سابق: ص٤٧، الخطبة (١٠٨).

عندما خلّفه على المدينة في غزوة تبوك، حيث قال له: «**أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلّا أنّه لا نبيَّ مِن بعدي**»[(١)].

وقد عرفتَ أنّ النبي الخاتم ﷺ كان قد أحرز أعلى المراتب في السفر الثاني، فنال ما لم ينله غيره من المعارف، وتحقّق بما لم يتحقّق به غيره من الحقائق، فكان قطب الرحى والمصداق الأتمّ للاسم الأعظم، وهو صاحب مقام الخاتميّة، والجامع بين الولايتين التشريعيّة والتكوينيّة، فتكون نبوّته التشريعيّة هي الأتمّ والأكمل؛ لأنّها فرع ما تحصّل وتوفّر عليه من المعارف في سفره الثاني، ومن هنا لا يمكن افتراض وجود شريعةٍ أُخرى أتمّ وأكمل من الشريعة المحمّديّة، فهي الأكمل والأفضل والأتمّ والخاتمة لبقيّة الشرائع السماويّة.

ثمّ إنّ رسالة النبيّ الأكرم ﷺ وولايته الأتمّ تمثّلان دفّتي الدين ظاهره وباطنه، فظاهر الدين القيّم هو هذه الرسالة والشريعة التي تتضمّن الأحكام العباديّة والمعاملاتيّة والأخلاقيّة، وأمّا باطنه فهي الولاية المتمثّلة بمجموع المعارف الإلهيّة التي تَحقّق بها الرسول الأكرم ﷺ في السفر الثاني من أسفاره الأربعة، ومن ذلك يتضح أنّ الحاكم في ظاهر عالم الملك والمادّة والطبيعة هو الرسالة، وأنّ الحاكم في باطن ذلك هو الولاية.

ومن هنا نفهم: أنّ العرفاء غير المعصومين مهما وصلوا وارتقوا، فإنّهم لم ولن يبلغوا مقام الرسالة والولاية التي ارتقاها الرسول الأكرم ﷺ، وبذلك ننتهي إلى نتيجتين مهمّتين:

الأولى: هي عدم حاجة المسلمين إلى شريعةٍ أخرى؛ لأنّ شريعتهم هي الخاتمة، بمعنى الأتمّ والأكمل.

---

(١) **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، علاء الدين المتقي الهندي، مؤسّسة الرسالة، ١٣٩٩هـ، بيروت: ح٣٢٨٨١.

الثانية: احتياج الجميع من أتباع الشرائع السماويّة السابقة والديانات الوضعيّة إلى شريعة الخاتم صلى الله عليه وآله ما داموا طالبين للكمال والتكامل.

مكانة أهل البيت في سُلّم الولاية

لا شكّ أنّ أئمّة أهل البيت عليهم السلام لم ينل أحد منهم مقام الرسالة؛ ولذا فهم أتباع الشريعة المحمّديّة وهم روّادها وأقطابها، فنالوا بذلك شرف الخلافة الحقّة والسيادة والقيادة بعد الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، ولكنّ عدم وصولهم إلى مقام الرسالة لم يمنع من أن يرتقوا في مقام الولاية أعلى المراتب والدرجات، فكانوا نفس الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله في هذا الشأن[١].

ومن هنا تفهم: أنّ النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام قد أكملوا جميعاً أسفارهم الأربعة بأعلى مراتبها، وكان مقتضى ذلك هو وجود شريعة لكلّ واحد منهم، ولكنّك عرفت ممّا تقدّم أنّ النبوّة قد خُتِمَت بالرسول الأكرم الخاتم صلى الله عليه وآله، فكانوا عليهم السلام أتباعاً للرسول صلى الله عليه وآله في شريعته، ولكن دون أن يُنقص ذلك من شأنهم شيئاً، فالخاتميّة اقتضت التابعيّة مع بقاء ما لهم من الولاية والإمامة العظمى.

ثم إنّ هنالك دوراً ووظيفةً تكوينيّةً أساسيّة، يقوم بها الإمام وكلّ مَن ثبتت له الولاية، وهي إيصال السالكين إلى غاية المطلوب، وهو الحقّ تعالى، وذلك لأن الهداية على أنحاء[٢]:

الأوّل: هو إراءة الطريق، وهذه وظيفة النبوّة التشريعيّة.

---

(١) لا شكّ أنّ أمير المؤمنين علياً عليه السلام هو نفس النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وبنصّ القرآن الكريم: ﴿...فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ...﴾ (آل عمران: ٦١). فهو في مرتبته في مقام الإمامة والولاية.

(٢) الهداية على أنحاء ثلاثة «تشريعية وتكوينية وفطرية» وهنا قد جاء ذكر القسمين الأوّلين، وأما الهداية الفطرية فهي خارجة عن محلّ بحثنا.

وهنالك نحو آخر: وهو إيصال السالك إلى الله سبحانه وتعالى، وهذه هي وظيفة الإمام والوليّ في سفره الرابع، فمن كان نبيّاً وإماماً فإنّه يؤدّي الوظيفتين معاً كما هو الحال في الأنبياء أُولي العزم[1] وأمّا من لم يكن إماماً من الأنبياء فإنّ وظيفته هي إراءة الطريق لا غير، وأما من كان إماماً ووليّاً ولم يكن نبيّاً ولا رسولاً فوظيفته إيصال السالكين إلى مطلوبهم ومبتغاهم، وهو الحقّ تبارك وتعالى.

خصوصيّات السفر الرابع

نحاول فيما يلي أن نُسجّل بصورةٍ موجزةٍ أهمّ خصوصيّات السفر الرابع، والتي يمكن استفادتها من جملة الأبحاث السابقة:

١. الخلق هو المبدأ والمنتهى

لعلّك ترى للوهلة الأولى التعاكس والتقابل بين هذا السفر (من الخلق إلى الخلق بالحقّ) وبين السفر الثاني (من الحقّ إلى الحقّ بالحقّ)، ولكنّ الصحيح هو وجود نسبة العموم والخصوص من وجه، حيث تُوجد نقطتا اختلاف ونقطة اشتراك واحدة، فكلّ واحد منهما يختلف عن الآخر في منطلقه ومنتهاه وهذا واضح، ولكنّهما يشتركان في كونهما معاً بالحقّ، وبذلك تصحّ نسبة العموم من وجه.

٢. نبوّة التشريع

قلنا بأنّ العارف والسالك في سفره الرابع قد يعطَى نبوّة التشريع الحقيقيّة، حيث يكون نبيّاً بالمعنى الاصطلاحي، ولكنّ السالك إذا طوى سفره الرابع ولم تكن له نبوّة التشريع كما هو الحال بالنسبة للأئمّة المعصومين والعرفاء الكاملين، فإنّهم تشريعاً يدورون في فلك الشريعة المحمّديّة، وأمّا بالنسبة للسابقين عليها فإنّهم يدورون مدار الشريعة الحاكمة في أزمانهم.

---

(١) وهم خمسة أنبياء: نوح وإبراهيم وموسى وعيسى والنبيّ الخاتم صلوات الله عليهم أجمعين.

٣. ضرورة طيّ الأنبياء له

في ضوء ما تقدّم تتأكّد لنا ضرورة طيّ الأنبياء للسفر الرابع، فكلّ نبيّ لابدّ أن يكون قد قطع هذا السفر ولا عكس[١]، ولكن كلٌّ بمقدار وعائه، فمنهم من كان نبيّاً ورسولاً أي صاحب شريعة، ومنهم من كان نبيّاً وتابعاً لشريعة رسول عصره.

٤. إمكان العود

إنّ ممّا اختصّ به السفران الثالث والرابع: إمكان العود مرّة أُخرى ـ متى ما احتاج العارف ـ إلى السفر الثاني، حيث دار التزوّد بالمعارف الإلهيّة، وهذا يعني أنّ: خصوصيّة التعلّم والتعرّف والتحقّق لا تنتهي عند حدٍّ، مهما بلغ الواصل من مراتب ﴿...وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾ (طه: ١١٤).

وطبيعة هذا العود والرجوع أنّه عودٌ ورجوعٌ حقّانيّ؛ لأنّه بالحقّ، وهو عودٌ بعد صحوٍ تامٍّ والتفاتٍ كاملٍ إلى الوحدة الحقّة، ومن هنا ينبغي عدم الخلط بين هذا العود الحقّاني الإلهي الذي يقع في طول الأسفار الأربعة، وبين السفر الأوّل الذي هو من الخلق إلى الحقّ، فإنّ هذا العود وإن كان عوداً من الخلق إلى الحقّ، إلّا أنّه بالحقّ لأجل عود التزوّد وتجديد العهد.

---

(١) أي: ليس كلّ من قطع هذا السفر يكون نبيّاً، وإنّما بعض من قطعوه هم أنبياء، ولكن كلّ نبيّ لابدّ أن يكون قد قطع هذا السفر.

المقام الثاني

تطبيق الأسفار العمليّة الأربعة على الحكمة النظريّة

نحاول في هذا المقام الثاني أن نشير إلى المبحثين التاليين:

المبحث الأوّل: مطابقة كتاب الأسفار للأسفار العمليّة الأربعة.

المبحث الثاني: تقسيم الأبحاث النظريّة بإزاء الأسفار العمليّة.

ولكن قبل الولوج في هذين المبحثين لابدّ من بيان تمهيد نستوضح من خلاله طبيعة السير العلمي والسير العملي.

تمهيد: في السير العلمي والسير العملي

لقد اتضح من مجموع الأبحاث السابقة: أنّ السير العملي في المعارف الحقّة إنّما يندرج ضمن الكشف والشهود والمعاينة والحضور، فتكون المعرفة حضوريّة والعلم حضورياً في قبال العلم الحصولي، وهو السير العلمي والنظريّ الذي لا يخرج عن دائرة انطباع صور الأشياء وارتسام المفاهيم في عالم الذهن والعقل، دون حضور المعلوم بنفسه لدى العالم به.

بعبارة أُخرى: إنّ السير العلمي يمثّل القوّة النظريّة، وإنّ السير العملي يمثّل القوّة العمليّة، والأُولى تمنح الحكيم علم اليقين المشار إليه في قوله تعالى: ﴿**كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ**﴾ (التكاثر: ٥). والثانية تمنح العارف المحقّق عين اليقين المشار إليه في قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ**﴾ (التكاثر: ٧). وحقّ اليقين المشار إليه في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ**﴾ (الواقعة: ٩٥).

وفي ذلك يقول الحكيم الإلهي القمشئي رحمه الله: «إنّ القوّة النظريّة والعمليّة متكافئتان في الأنوار والآثار، وبالأُولى يحصل علم اليقين، وبالثانية يحصل عين

اليقين وحقّ اليقين»[١].

وعلم اليقين كما يرى الآملي في جامع أسراره إنّما يكون لأرباب العقول، وهو ما كان بشرط البرهان، وعين اليقين هو لأصحاب العلوم الحقيقيّة الإلهيّة وهو بحكم البيان، وحقّ اليقين يكون لأصحاب المعارف الحقّة من الأنبياء والأولياء والكُمّل الذين حصّلوا معرفة الله تعالى ومعرفة الأشياء، وهذا النوع الأخير هو ما كان بنعت العيان[٢].

ولا شكّ أنّ التكافؤ المنشود بين القوّتين النظريّة والعمليّة لا يستقيم مع أيّ مبنى من مباني الحكماء، فمن الواضح أنّ هنالك بوناً شاسعاً بين مباني حكمة المشّاء القائلة بأنّ «الوجود حقائق متباينة بتمام الذات، يتميّز كلٌّ منها عن غيره بتمام ذاته البسيطة لا بالجزء ولا بأمرٍ خارجيّ»[٣] في حين يرى العرفاء في قبال ذلك: أنّ الوجود واحد لا ثاني له، هذا فضلاً عن تقاطعهم الكامل في المنهج المتّبع لكلتا المدرستين، حيث يرى حكماء المشّاء طريق العقل والبرهان فقط لا غير، في حين يرى العرفاء طريق الكشف والمشاهدة والوجدان فقط لا غير، وشتّان ما بين المنهجين، ولذا فإنّ المسافة شاسعة بينهما، والفجوة كبيرة.

وفي ضوء ذلك الاختلاف في المنهج، حاولت مدرسة الحكمة المتعالية بمشروعها التوفيقي الجمع بين البرهان والقرآن والعرفان ـ أي: بين العقل والنقل والشهود ـ لردم تلك الفجوة الواقعة بين الحكماء والعرفاء، فحاول صدر المتألّهين تقريب المباني، وذلك من خلال اعتماده العقل والنقل والشهود في مقام الوصول إلى الحقائق، وفي مقام إيصالها إلى الآخرين أيضاً.

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر المتألّهين الشيرازي: ج١ ص١٦.

(٢) **جامع الأسرار ومنبع الأنوار**، للسيّد حيدر الآملي، مصدر سابق: ص٦٠٢.

(٣) **نهاية الحكمة** ، مصدر سابق: ص٢٤.

المبحث الأوّل: مطابقة كتاب الأسفار للأسفار العمليّة الأربعة

حاول جملة من الحكماء الإلهيين تصوير تلك الأسفار والمواقف ـ التي يمرّ بها العارف عملياً ـ عقلياً، ولعلّ خير من فعل ذلك هو الحكيم الإلهي صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي ﷺ في كتابه «الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة» إذ حاول ترتيب الأبحاث الحكميّة النظريّة وفق مراحل السير السلوكي والأسفار العمليّة للعرفاء، وهذا يعني تقسيم الكتاب على أربعة أقسام، كلّ قسم يُمثّل سيراً علمياً نظرياً صورياً، بإزاء ما للعارف من سيرٍ عمليّ.

وبذلك يكون الكتاب قد تكفّل ببيان السفر العلمي الذي يمرّ بأربع مراحل، في قبال السفر العملي الذي يمرّ بأربعة أسفار أيضاً.

نعم، هذا ما أراده المصنّف ﷺ في كتابه القيّم، ولكنّه عندما جاء إلى ترتيب أبحاثه، لم يُنظّم ما كتبه في الأسفار مع ما أراده أن يكون بإزاء ما للعارف من سيرٍ عمليّ؛ ولذا يجد الباحث المتخصّص مقداراً واضحاً من التداخل في الأبحاث، ويجدُ ـ أحياناً ـ تهافتاً في ترتيب وبيان الفصول والمسالك، ففي الجزء الأوّل يقول: «السفر الأوّل: وهو من الخلق إلى الحقّ في النظر إلى طبيعة الوجود وعوارضه الذاتيّة، وفيه مسالك: المسلك الأوّل...»[1].

ثمّ يشرع ببيان المسلك الأوّل ولكن دون أن تجد بعد ذلك مسلكاً ثانياً وثالثاً، وهو أقلّ الجمع؛ نظراً لقوله «وفيه مسالك»، كما أنّك لن تجد تصريحاً فيما بعد بالسفر الثاني بعدما صرّح بالسفر الأوّل، وهكذا.

ومن الجدير بالذكر أنّ المصنّف ﷺ يذكر لنا في كتابٍ آخر له عبارةً تُوحي بأنّ كتاب الأسفار الأربعة هو عبارة عن كتابين لا كتاب واحد، حيث يقول في شواهده الربوبيّة: «واعلم أنّ لهذه المسألة على هذا الوجه الذي أدركه الراسخون

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٢٠.

في الحكمة مدخلاً عظيماً في تحقيق المعادين الجسماني والروحاني وكثير من المقاصد الإيمانيّة، ولهذا بسطنا القول فيها في الأسفار الأربعة بسطاً كثيراً، ثمّ في الحكمة المتعالية بسطاً متوسّطاً، واقتصرنا هاهنا على هذا القدر؛ إذ فيه كفاية للمستبصر»[1] وهذا يعني أنّ هنالك كتاباً مبسوطاً وهو كتاب الأسفار الأربعة، وكتاباً وسيطاً وهو الحكمة المتعالية، وكتاباً مختصراً وهو الشواهد الربوبيّة.

وعليه، فإن صحّ ذلك فإنّه سوف يُفسّر لنا ذلك الخلط الواقع بين أبحاث كتاب الأسفار الأربعة الموجود بين أيدينا المكوّن من تسعة أجزاء، ولا يخفى أنّ التحقيق في ذلك موكول إلى محلّه.

وعلى أيّ حال، فما نُريد قوله هو: أنّ القول والالتزام بكون كتاب «الأسفار الأربعة» قد رُتّب بإزاء ما عليه سير العرفاء في أسفارهم العمليّة هو قولٌ فيه تكلّفٌ واضحٌ لا موجب له، ولعلّ هنالك جملة من الأسباب قد أدّت إلى عدم انتظام أبحاث هذا الكتاب، نشير إلى بعضها:

• **منها:** أنّ ترتيب هذا الكتاب الموجود بين أيدينا هو من تنظيم تلامذة المصنّف رحمه الله.

• **ومنها:** طول الفترة الزمنيّة التي تمّ فيها تدوين هذا الكتاب الموجود، وهذا ما يُسبّب ـ عادةً ـ ضعف استذكار تفاصيل ما ذكره في البدء عندما يكون في الوسط أو الخواتيم.

ولعلّ المصنّف رحمه الله كان يؤلّف أكثر من كتاب في آنٍ واحد، ممّا قد يكون سبباً في الخلط والتداخل.

• **ومنها:** أنّ الفاصلة الزمنيّة الطويلة ـ نسبياً ـ التي تفصلنا عن زمان تأليف

---

(١) **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، لصدر الدين محمّد الشيرازي، تعليقة جلال الدين آشتياني، مصدر سابق: ص١٥٨.

الكتاب جعلت البعض يصرّ على أنّه من ترتيب المصنّف، مع أنّ الواقع قد لا يكون كذلك، فنحن نجد في عصورنا هذه مجموعة من الكتب قد صدرت لمجموعة من المؤلّفين بعد وفاتهم، حيث تولّى ذلك بعض المؤسّسات العلميّة والثقافيّة، فقامت بنشرها بعد جمعٍ وإضافة وحذف؛ نظراً لكون موادّ جملة من تلك الكتب هي عبارة عن محاضرات ومقالات وحوارات ولقاءات وما شابه ذلك، وهذا ما نجده واضحاً في مجموعة من كتب الشهيد مرتضى المطهري رحمه الله وغيره من الأعلام.

وعليه فلو تصوّرنا قارئاً بعد مئة عام من الآن قد اطّلع على هذه الكتب المعدّة، فإنّه سوف يعتقد بأنّها من تأليف وترتيب وتنظيم المؤلّف نفسه، وكم لمثل هذا الشاهد من نظير، بل هنالك مجموعة من الكتب المشهورة منسوبة إلى غير أصحابها، كما هو الحال في تفسير القرآن المنسوب إلى الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، مع أنّ التحقيق قد أثبت أنّه كتاب «تأويل القرآن الكريم» للشيخ عبد الرزاق القاساني[1].

المبحث الثاني: تقسيم الأبحاث النظريّة بإزاء الأسفار العمليّة

من الممكن تقسيم الأبحاث النظريّة والسير العلمي بإزاء ما للعارف من أسفار أربعة على النحو التالي:

أوّلاً: إنّ جميع الأبحاث المرتبطة بالبحث الإنّي تكون بإزاء ما للعارف في السفر العملي الأوّل، وهي الأبحاث التي يُصطلح عليها بالأُمور العامّة أو الإلهيّات بالمعنى الأعمّ، حيث يكون الهدف منها انتقال الباحث من الكثرة إلى الوحدة، وبغضّ النظر عن الأماكن والمواضع التي بُحثت فيها تلك المقدّمات

---

(١) انظر: **منازل السائرين**، مصدر سابق: ص٢٤، حيث أكّد محقّق الكتاب الأستاذ محسن بيدافر هذه الحقيقة.

والأُمور العامّة سواء جاءت في أوّل الكتاب أو في أواخره فإنّها تهدف إلى تصوير الوحدة في نظر الحكيم.

وقد حاول البعض أن يصوّر لنا انحصار أبحاث السفر الأوّل في الأجزاء الثلاثة الأُولى من كتاب الأسفار الأربعة، ولكنّنا لا نلتزم بذلك بعد أن اتّضح لنا عدم انتظام الأبحاث فيه بشكل دقيق.

وفي تحديد هذا السفر العقلي الأوّل يقول الحكيم الإلهي القمشئي رحمه الله: «والفلاسفة الشامخون والحكماء الراسخون ينظرون في الآفاق والأنفس فيرون آياته فيها ظاهرة، وراياته عنها باهرة، فيستدلّون بآثار قدرته على وجوب وجوده وذاته... بحيث يرون كلّ وجود وكمال مُستهلك في وجوده وكمالات وجوده... وهذا هو السفر الأوّل من الأسفار الأربعة العقليّة بإزاء ما لأهل السلوك من أهل الله وهو من الخلق إلى الحقّ»[1] فآياته وراياته تعبير آخر عن الجواهر والأعراض التي هي أبحاث الأُمور العامّة الحاكية والكاشفة إنّاً عن علّتها التامّة الواجبة الوجود؛ ولذا يقول رحمه الله: «والكتاب بما فيه من الأُمور العامّة والجواهر والأعراض كفيل السفر الأوّل»[2]، وفي ذلك يقول السيّد أبو الحسن القزويني رحمه الله في تطبيق الأسفار العمليّة على أبواب كتاب الأسفار الأربعة: «اعلم أنّ الكتاب لمّا كان مشتملاً على الأسفار الأربعة بمعنى السفر العلمي بالبحث النظريّ على طبق سفر السالكين بالسفر الحالي والسير العملي الارتياضي، فلابدّ وأن يتحقّق مناسبة تامّة بين أسفار السالكين وأبواب الكتاب.

بيانه: أنّ السفر الأوّل منه في الأمور العامّة. وهي مقدّمةٌ يتوقّف عليها الفنّ الثاني وهو إثبات الواجب بجماله وصفاته. فالانتقال من الأمور العامّة إلى السفر

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص١٥.

(٢) المصدر السابق: ج١ ص١٦.

الثاني الذي هو الإلهيّات بالمعنى الأخصّ مطابقٌ للسفر الأوّل للسالكين من العوالم الخلقيّة إلى الحقّ»[١]؛ وفيه يقول الميرزا العلامة النوري في تحقيق الانطباق: «إنّ الأمور العامّة والجواهر والأعراض المبحوث فيها عن أحوال الموجودات والأعيان والماهيّات ظاهرة بأنّها هي السفر الأوّل»[٢].

وعليه فإنّ خلاصة السفر الأوّل النظريّ والعلمي الصوري هي البحث في مواضيع الأمور العامّة والتي تمثّل عالم الكثرة، حيث تُوصل الباحث فيها نظراً وعقلاً إلى الوحدة، وقد عرفت آنفاً أنّ البعض حاول حصر أبحاث هذا السفر العلمي الأوّل في الأجزاء الثلاثة الأولى[٣]، ولكنّ الصحيح كما نراه هو أنّها تمتدّ إلى الجزء الخامس من كتاب الأسفار الأربعة، حيث ينتهي السفر الأوّل ليبدأ السفر الثاني بالجزء السادس وينحصر به كما ستعرف.

ثانياً: إنّ جميع الأبحاث التي ترتبط بموضوع صفات الحقّ وأسمائه ـ بعد أن تكون قد تحقّقت لدى الباحث معرفة الحقّ تعالى ـ مرتبطةٌ بالسير العلمي الثاني الذي يقع بإزاء ما للعارف من السفر العملي الثاني من الحقّ إلى الحقّ بالحقّ.

فالبحث الصفاتي يمثّل السير العلمي الثاني للحكيم الإلهي، والذي هو بعينه السير في الحقّ بالحقّ عند العرفاء، وفي ذلك يقول الحكيم الإلهي القمشئي واصفاً الفلاسفة الإلهيين: «ثمّ ينظرون إلى الوجود ويتأمّلون في نفس حقيقته فيتبيّن لهم أنّه الواجب بذاته ولذاته، ويستدلّون بوجوبه الذاتي على بساطته ووحدانيّته وعلمه وقدرته وحياته وإرادته وسمعه وبصره وكلامه وسائر أوصاف كماله ونعوت جماله وجلاله، وعلى أنّ كلّها عين ذاته، وهذا هو السفر الثاني من الأسفار

---

(١) **الإسفار عن الأسفار**، مصدر سابق: ج١ ص١٠.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص١٧.

(٣) وهذا ما نجده واضحاً في الواجهات الداخلية لعناوين هذه الأجزاء الثلاثة الأُولى.

العقليّة بإزاء ما لأهل السلوك، وهو من الحقّ إلى الحقّ بالحقّ»[١].

فما يتناوله الكتاب من أبحاث الصفات والأسماء هو السير العلمي والصوري للحكيم، ولذا يقول رحمه الله: «وبما فيه من إثبات ذاته تعالى بذاته، وإثبات صفاته، كفيل السفر الثاني»[٢].

فالسير العملي في الحقّ يقابله السير العلمي النظريّ في إثبات الصفات والأسماء الإلهيّة وأنّها عين الذات، أو كما يقول الميرزا النوري: «فحينئذٍ يستدلّ السالك بالسلوك العلمي من ذات الحقّ ووحدته على أوصافه وأسمائه وأفعاله مرتبة بعد مرتبة، ويعرف خواصّ وجوبه ووجوده مُرتّبة ومنتظمة، وهذه المرتبة بمنزلة السفر الثاني للسالك في السلوك الحالي الذي هو في الحقّ بالحقّ»[٣].

وهذا قريب من تطبيق سير العارف في سفره الثاني على مباحث كتاب الأسفار الأربعة عند السيد القزويني رحمه الله، حيث يقول: «ولمّا كان الحكيم باحثاً في الإلهيّات عن صفاته تعالى فيستدلّ من وجوده على أحديّته، ومن أحديّته على صمديّته، بل من وجوده على علمه وإرادته وحياته وقدرته، فهذا مطابق للسفر الثاني الذي كان سفراً في الحقّ بالحقّ»[٤].

وقد حاول البعض الإشارة إلى انحصار أبحاث هذا السير العلمي الثاني بالجزء الرابع والخامس من كتاب الأسفار الأربعة، لكنّك قد عرفت ممّا تقدّم ميلنا إلى أنّ أبحاث السفر الثاني قد شرع فيها المصنّف رحمه الله في الجزء السادس من كتابه؛ ولذا نجده رحمه الله يقول في الفنّ الأوّل من هذا الجزء، وهو أوّل بحث يشرع

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص١٥.

(٢) المصدر السابق: ص١٦.

(٣) المصدر السابق: ص١٧.

(٤) **الإسفار عن الأَسفار**، مصدر سابق: ج١ ص١٠.

فيه: «الفنّ الأوّل: فيما يتعلّق بأحوال المبدأ وصفاته...»[١]، ومن الواضح أنّ أبحاث المبدأ والصفات هي خلاصة أبحاث السفر الثاني، وممّا يؤيّد ذلك: قول المصنّف في مقدّمة هذا الجزء: «ففي هذا العلم يظهر مقامات الرجال ودرجات الأحوال في المآل...»[٢] وهذا ما بحثناه وأكّدناه في أكثر من مورد، من أنّ مقامات العارفين ومراتب السالكين إنّما تتحدّد في منازل ومراتب السفر الثاني.

وعلى أيّ حال، فإنّ تحديد الأجزاء المبحوث فيها بهذا السفر الثاني وإن كان له علاقة في تحديد مواضيع ومنهجيّة الأبحاث في مثل كتاب الأسفار الأربعة، لكنّها ليست بالمشكلة المهمّة مادمنا قد عرفنا ملاك وحدود السفر العلمي الثاني، الذي يدور وينحصر في مواضيع الصفات والأسماء الإلهيّة، وهو السير العملي في الحقّ بالحقّ بالنسبة للعرفاء.

ثالثاً: إنّ جميع الأبحاث المرتبطة ببحث العوالم الكليّة في الوجود، من عالم العقل والمثال والمادّة وما بينهما من العلاقات، فإنّها تندرج ضمن السفر العلمي الثالث للحكيم الإلهي، في قبال ما للعارف في سفره الثالث من الحقّ إلى الخلق بالحقّ.

يقول الحكيم الإلهي القمشئي: «ثُمّ ينظرون في وجوده وغايته وأحديّته فيكشف لهم وحدانيّة فعله، وكيفيّة صدور الكثرة عنه تعالى، وترتيبها حتى ينتظم سلاسل العقل والنفوس، ويتأمّلون في عوالم الجبروت والملكوت أعلاها وأسفلها، إلى أن ينتهي إلى عالم الملك والناسوت: ﴿**أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ**﴾ (فصّلت: ٥٣). وهذا هو السفر الثالث من الأسفار الأربعة العقليّة بإزاء ما للسالكين، وهو من الحقّ إلى الخلق بالحقّ»[٣].

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٦ ص١١.

(٢) المصدر السابق: ص٤.

(٣) المصدر السابق: ج١ ص١٥.

فهو عود إلى عالم الطبيعة والمادّة بعد أن كان سيره العلمي في عالم الأسماء والصفات، فيرى المعنى الاسمي أوّلاً ثمّ يرى في ظلّه المعنى الحرفي وهو عالم الطبيعة، فلا يقف على موجودٍ آخر إلّا بالله تعالى، بمعنى: أنّ الحكيم على مستوى سيره العلمي في هذا السفر الثالث يدرك أنّ أيّ ممكن من ممكنات عالم الوجود لا يمكن أن يوجد إلّا بما هو معنىً حرفيّ، وأنّ معناه الاسمي القيّوم له هو الحقّ سبحانه، في حين إنّ العارف في سيره العملي في هذا السفر الثالث يعرف بالمشاهدة والذوق والكشف أنّه لا يمكن لمخلوق أن يعرف مخلوقاً إلّا بالله تعالى، وفي ضوء ذلك يتّضح لنا مدى الانسجام والتطابق بين العلم الحصولي للحكيم والعلم الحضوري للعارف، حيث يحصل التطابق بين المفهوم والواقع المحكيّ به.

وفي تطبيق ذلك على مواضيع كتاب الأسفار يقول الحكيم القمشئي: «وبما فيه من إثبات الجواهر القدسيّة، النفوس المجرّدة كفيل السفر الثالث»[1] ففي هذا السفر العلمي الثالث يحقّق الحكيم في أبحاث الجوهر والأعراض من زاوية إلهيّة لا من زاوية طبيعيّة، وفي ذلك يقول السيّد القزويني رحمه الله: «ثمّ إنّ الحكيم المتالّه المصنّف للكتاب جعل السفر الثالث من كتابه في الجواهر والأعراض، لكن يبحث عنها بالنظر الإلهي لا بالنظر الطبيعي، فهذا الباب من الكتاب مطابق لسفر السالك من الحقّ إلى الخلق»[2].

وما نراه فيما يتعلّق بالأجزاء التي بحثت فيها مواضيع السفر الثالث من كتاب الأسفار الأربعة، هو أنّ المصنّف قد شرع فيها في الجزء السابع منه، بينما يرى البعض أنّها دوّنت ضمن جزئيه السادس والسابع، وقد عرفت آنفاً أنّ

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ص١٦.

(٢) **الإسفار عن الأسفار**، مصدر سابق: ج١ ص١١.

الجزء السادس قد تناول فيه المصنّف أبحاث السفر العلمي الثاني.

رابعاً: إنّ جميع الأبحاث المرتبطة بالنفس والمعاد وكيفيّة العود وما يرتبط بذلك فإنّها تندرج ضمن أبحاث السفر العلمي الرابع.

يقول الحكيم القمشئي رحمه الله في تصوير الحكماء لهذا السفر العلمي: «ثمّ ينظرون في خلق السماوات والأرض ويعلمون رجوعها إلى الله ويعرفون مضارّها ومنافعها، وما به سعادتها وشقاوتها في الدنيا والآخرة، فيعلمون معاشها ومعادها... وبالجملة كلّ ما جاء به الأنبياء وأخبر به الرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، وهذا هو السفر الرابع من الأربعة العقليّة بإزاء ما لأهل الله وهو من الخلق إلى الخلق بالحقّ»[1]، فالسير العلمي في النفس للحكيم والسير العملي في الخلق للعارف، ولذا يقول الحكيم القمشئي رحمه الله في تطبيق ذلك على مواضيع كتاب الأسفار: «وبما فيه من أحوال النفس وما لها في يوم القيامة كفيل السفر الرابع»[2].

ونحن لو راجعنا موضوع هذا السفر في أجزاء كتاب الأسفار، نجد أنّ موضوع النفس قد تكفّل به الجزء الثامن، في حين إنّ موضوع المعاد والآخرة قد تكفّل به الجزء التاسع، وهو خاتمة أبحاث وأجزاء كتاب الأسفار الأربعة للحكيم الشيرازي رحمه الله، قال السيد أبو الحسن القزويني رحمه الله: «وبعد البحث عن الجواهر والأعراض يبحث المصنّف عن النفس وقواها ومشاعرها وترقّياتها وتنزّلاتها وسعادتها وشقاوتها، وهو السفر الرابع من الكتاب في علم النفس، فهذا مطابقٌ لسفر النبوّة والتشريع الذي كان رابعاً من أسفار السالكين»[3].

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص١٦.

(٢) المصدر السابق.

(٣) **الإسفار عن الأسفار**، مصدر سابق: ج١ ص١١.

وعليه فمواضيع السفر العلمي الرابع للحكيم الإلهي تنحصر بأبحاث النفس والمعاد، وبذلك تتمّ أسفاره العلميّة في قبال ما للسالك من أسفار عمليّة أربعة، وبذلك يكون صاحب الأسفار قد سار في أبحاث حكمته المتعالية على طبق حركات السلاّك في الأنوار والآثار، ولذا يقول رحمه الله: «واعلم أنّ للسلاّك من العرفاء والأولياء أسفاراً أربعة:

أحدها: السفر من الخلق إلى الحقّ.

وثانيها: السفر بالحقّ في الحقّ.

السفر الثالث يقابل الأوّل لأنّه من الحقّ إلى الخلق بالحقّ.

والرابع يقابل الثاني من وجه؛ لأنّه بالحقّ في الخلق.

فرتّبتُ كتابي هذا طبق حركاتهم في الأنوار والآثار، على أربعة أسفار وسمّيته بالحكمة المتعالية[١] في الأسفار العقليّة»[٢].

وقد كان الهدف السامي من جميع أبحاثه في الحكمة المتعالية هو إعطاء رؤية كونيّة إلهيّة كاملة منسجمة عن «العالم، الله، الإنسان» قائمة على أساس القرآن والبرهان والعرفان.

---

(١) إنّ أوّل من استعمل اصطلاح «الحكمة المتعالية» هو الشيخ الرئيس ابن سينا في إشاراته، حيث يقول: «ثمّ إنّ كان ما يلوحه ضرب من النظر مستوراً إلّا على الراسخين في الحكمة المتعالية». (انظر: **الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق: ج٣ ص٤٠١).

والحكمة المتعالية تقع في قبال حكمة المشّاء، التي هي حكمة بحثيّة صرفة، تعتمد العقل لا غير، وفي قبال حكمة الإشراق التي لم تُوفّق في المقام الثاني الإثباتي في إعطاء رؤية كونية إلهية كاملة، وإن كانت موفّقة في المقام الأوّل، حيث اعتمدت العقل والنقل والشهود في الوصول إلى الحقائق، وهذا ما فعلته مدرسة الحكمة المتعالية أيضاً، إلّا أنّ حكمة الإشراق لم تُوفّق في المقام الثاني كما وفّقت مدرسة الحكمة المتعالية.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص١٣.

والذي نراه في المقام هو أنّه رَحِمَهُ الله كان أكثر الفلاسفة توفيقاً ونجاحاً في عمليّة التطبيق ما بين القواعد العقليّة والمعطيات الدينيّة، فجاءت رؤيته الكونيّة في المجالات التي خاض الحديث فيها قريبة جدّاً بل متطابقة في كثير من الأحيان مع الأصول الأساسيّة للدين الإسلامي، ويرجع السبب في هذا النجاح إلى تنوّع المصادر والمنابع التي اعتمدها صدر المتألّهين لاكتشاف تلك الرؤية[1].

---

(١) انظر: **دروس في الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، للسيّد كمال الحيدري، دار الصادقين للطباعة والنشر، ١٤٢٠هـ: ج١ ص١١٢.

الجزء الأوّل

من الأمور العامّة

أو

العلم الإلهي بالمعنى الأعمّ

السفر الأوّل

وهو الذي من الخلق إلى الحق

(في النظر إلى طبيعة الوجود وعوارضه الذاتيّة)

وفيه مسالك:

المسلك الأوّل

في المعارفِ التي يحتاجُ إليها الانسانُ في جميعِ العلوم

وفيه مقدّمةٌ وستُّ مراحل:

المقدّمة: في تعريف الفلسفة وتقسيمها الأوّلي وغايتها وشرفها

اعلم: أنّ الفلسفةَ استكمالُ النفس الإنسانيّةِ بمعرفةِ حقائقِ الموجوداتِ على ما هي عليها، والحكمُ بوجودِها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظنّ والتقليدِ، بقدرِ الوسعِ الإنساني.

وإنْ شئتَ قلتَ: نظمُ العالمِ نظماً عقليّاً على حسبِ الطاقةِ البشريّةِ، ليحصلَ التشبّهُ بالباري تعالى.

ولمّا جاء الإنسانُ كالمعجون مِن خلطيَن: صورةٍ معنويّةٍ أمريّةٍ، ومادّةٍ حسّيّةٍ خلقيّةٍ، وكانت لنفسِه أيضاً جهتا تعلُّقٍ وتجرّدٍ، لا جرمَ افتنّتِ الحكمةُ بحسبِ عمارةِ النشأتينِ بإصلاحِ القوّتينِ إلى فنّينِ: نظريّة تجرّديّة، وعمليّة تعلّقيّة تخلّقيّة.

أمّا النظريّة: فغايتُها انتقاشُ النفس بصورةِ الوجودِ على نظامِه بكمالِه وتمامِه، وصيرورتُها عالماً عقليّاً مشابهاً للعالمِ العينيِّ لا في المادّة، بل في صورتِه ورقشِه وهيئتِه ونقشِه.

وهذا الفنُّ من الحكمة هو المطلوبُ لسيّدِ الرّسلِ، المسؤولِ في دعائِه صلّى الله عليه وآله إلى ربّه حيثُ قال: «ربِّ أرِنَا الأشياءَ كما هي» . وللخليلِ عليه السلام أيضاً حين سألَ: ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْماً...﴾. والحكمُ هو التصديقُ بوجودِ الأشياء

المستلزمُ لتصوّرِها أيضاً.

وأمّا العمليّةُ: فثمرتُها مباشرةُ عملِ الخيرِ لتحصيلِ الهيئةِ الاستعلائيّةِ للنفسِ على البدنِ، والهيئةِ الانقياديّةِ الانقهاريّةِ للبدنِ من النفسِ.

وإلى هذا الفنِّ أشارَ بقوله عليه السلام: «تخلّقوا بأخلاقِ الله».

واستدعى الخليلُ عليه السلام في قولِه: ﴿...وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾.

وإلى فنَّي الحكمةِ كليهما أُشير في الصحيفةِ الإلهيّة: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ وهي صورتُه التي هي طرازُ عالمِ الأمر. ﴿ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾ وهي مادّتُه التي هي من الأجسامِ المظلمةِ الكثيفة. ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا...﴾ إشارة إلى غايةِ الحكمةِ النظريّة ﴿...وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ...﴾ إشارة إلى تمامِ الحكمةِ العمليّةِ.

وللإشعارِ بأنّ المعتبَر من كمالِ القوّةِ العمليّةِ ما به نظامُ المعاشِ ونجاةُ المعادِ، ومن النظريّةِ العلمُ بأحوالِ المبدأِ والمعادِ والتدبّرِ فيما بينَهما من حقّ النظرِ والاعتبارِ؛ قال أمير المؤمنين عليه السلام: «رَحِمَ اللهُ امرأً أعدَّ لنفسِه، واستعدَّ لرَمْسِهِ، وعلِمَ مِن أين، وفي أينَ، وإلى أينَ».

وإلى ذَينك الفَنّين رمزتِ الفلاسفةُ الإلهيّون، حيث قالوا تأسّياً بالأنبياء عليهم السلام: الفلسفةُ هي التشبّهُ بالإله. كما وقع في الحديثِ النبويِّ: «تخلّقوا بأخلاقِ الله» يعنى في الإحاطةِ بالمعلوماتِ والتجرّدِ عن الجسمانيات.

ثمّ لا يخفى شرفُ الحكمةِ مِن جهاتٍ عديدةٍ، منها: أنّها صارتْ سبباً لوجودِ الأشياءِ على الوجهِ الأكملِ، بل سبباً لنفسِ الوجودِ؛ إذ ما لم يُعرف الوجودُ على ما هو عليه، لا يمكنُ إيجادُه وإيلادُه، والوجودُ خيرٌ محضٌ،

ولا شرفَ إلّا في الخيرِ الوجوديِّ.

وهذا المعنى مرموزٌ في قوله تعالى: ﴿...وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً...﴾.

وبهذا الاعتبارِ سمّى اللهُ تعالى نفسَه حكيماً في مواضعَ شتّى من كتابهِ المجيدِ الذي هو تنزيلٌ من حكيمٍ حميدٍ، ووصفَ أنبياءَه وأولياءَه بالحكمةِ وسمّاهم ربّانيّينَ حكماءَ بحقائقِ الهويّاتِ فقال: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ...﴾.

وقال خصوصاً في شأن لقمانَ: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ...﴾.

كلُّ ذلك في سياقِ الإحسانِ ومعرضِ الامتنان، ولا معنى للحكيمِ إلّا الموصوفُ بالحكمةِ المذكور حدُّها، التي لا يُستطاعُ ردُّها. ومن الظاهرِ المكشوفِ أنْ ليسَ في الوجودِ أشرفُ من ذاتِ المعبودِ، ورسلِه الهداةِ إلى أوضحِ سبلِه، وكلّاً من هؤلاء وصفَه تعالى بالحكمةِ.

فقد انجلى وجهُ شرفِها ومجدِها، فيجبُ إذن انتهاجُ معالمِ غورِها ونجدِها، فلنأْتِ على إهداءِ تُحفٍ منها وإيتاءِ طُرَفٍ فيها، ولنُقبل على تمهيدِ أصولِها وقوانينِها، وتلخيصِ حججِها وبراهينِها بقدر ما يتأتّى لنا، وجمعِ متفرّقاتٍ شتّى واردةٍ علينا من المبدأِ الأعلى؛ فإنّ مفاتيحَ الفضلِ بيدِ اللهِ يؤتيهِ مَن يشاء.

الشرح

أشار صدر المتألّهين في مقدّمة المسلك الأوّل من السفر الأوّل إلى خمسة أمور أساسيّة:

- الأمر الأوّل: تعريف الفلسفة.
- الأمر الثاني: التقسيمات الأوّليّة للفلسفة.
- الأمر الثالث: الهدف والغاية المترتّبة على دراسة الفلسفة.
- الأمر الرابع: المنهج المتّبع في تحقيق مسائل الفلسفة.
- الأمر الخامس: أهمّيّة الفلسفة ومنزلتها.

ثمّ إنّ المصنّف قد ذكر هذه الأمور الخمسة في المقدّمة بنحو الاندماج في عبارة واحدة، ونحاول فيما يلي أن نميّز إجمالاً بين تلك الأمور بالنحو الذي ينسجم مع مطالب الكتاب:

١. تعريف الفلسفة

التعريف اللغوي

في البداية لابدّ أن يُعلم بأنّ «الفلسفة» كلمة يونانيّة، وأصلها اليوناني «فيلاسوفا» أي محبّ العلم والحكمة، ثمّ انتقلت هذه الكلمة إلى اللغة العربيّة بلفظ «فيلسوف» واشتقّ منه بعد ذلك لفظ «الفلسفة».

قال الفيروزآبادي: «و(الفيلسوف): يونانيّة، أي: محبّ الحكمة، أصله (فيلا) وهو المحبّ، و(سوفا) وهو الحكمة، والاسم: الفلسفة، مركّبة كالحوقلة»[1].

---

(١) **القاموس المحيط**، محمّد بن يعقوب الفيروزآبادي، مؤسّسة الرسالة، بيروت: ص١٠٦٢.

وقال الشهرستاني في الملل والنحل: «الفلسفة باليونانيّة محبّة الحكمة، والفيلسوف هو (فيلا) و(سوفا) وفيلا هو المحبّ وسوفا الحكمة، أي محبّ الحكمة»[١]، هذا بالنسبة إلى لفظ الفلسفة من الناحية اللغويّة.

التعريف الاصطلاحي

وأمّا بالنسبة إلى الفلسفة بمعناها الاصطلاحي، فقد ذكر له صدر المتألّهين تعريفين اصطلاحيّين، وكلّ واحد منهما يحكي جانباً من جوانب حقيقة الفلسفة وماهيّتها.

التعريف الأوّل: معرفة الحقائق

وهو ما أشار إليه المصنّف بقوله: «معرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها، والحكم بوجودها تحقيقاً»، وقال أيضاً في موضع آخر من الأسفار: «إنّهم عرّفوا الحكمة بأنّها علم بأحوال الموجودات الخارجيّة على ما هي عليها في الواقع»[٢]، وسيأتي أيضاً مزيد إيضاح وبيان لهذا التعريف من قبل المصنّف في الفصل اللاحق من المرحلة الأولى، وذلك عندما يتعرّض لإثبات وتحديد موضوع الفلسفة، حيث يقول: «هذا العلم لفرط علوّه وشموله، باحثٌ عن أحوال الموجود بما هو موجود، وأقسامه الأوّليّة»[٣].

ومن مجموع هذه الكلمات يتّضح أنّ الفلسفة عند صدر المتألّهين: هي العلم الباحث عن معرفة أحوال الموجودات الخارجيّة والحكم بوجودها تحقيقاً على ما هي عليه في الواقع الخارجي، أي العلم بأحوال الموجودات على نحو القطع

---

(١) **الملل والنحل**، محمّد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: محمّد سيّد كيلاني، دار المعرفة، بيروت: ج٢ ص٥٨.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٣٣٨.

(٣) المصدر السابق: ج١ ص٢٥.

واليقين بالوقوف على حقائقها الخارجيّة.

وليس المقصود من معرفة أحوال الموجودات عن طريق العلوم العقليّة هو اكتناه ذوات الأشياء والوقوف على تمام حقيقتها، وإنّما المراد من ذلك أنّ الإنسان يتعرّف على الأشياء في الواقع بحسب وسعه وطاقته؛ ولذا أضاف صدر المتألّهين إلى تعريف الفلسفة قائلاً: «بقدر الوسع الإنساني». فالمعرفة الفلسفيّة للأشياء محدودة وتابعة لقدرة الإنسان واستعداده.

ومن هنا يتّضح: أنّ الاختلاف في فهم الحقائق وإدراكها تابع لتنوّع الاستعدادات وتفاوتها، فالحقيقة واحدة مطلقة، والتفاوت في الفهم والإدراك.

ثمّ إنّ هذا التعريف بألفاظه قد ذكره الشيخ الرئيس في منطق الشفاء، حيث قال: «إنّ الغرض في الفلسفة أن يوقَف على حقائق الأشياء كلّها على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه»[١].

التعريف الثاني: نظم العالم نظماً عقليّاً

وهو ما أشار إليه المصنّف بقوله: «وإن شئت قلت: نظم العالم نظماً عقليّاً على حسب الطاقة البشريّة»، والمراد من هذا التعريف هو أنّ الفلسفة عبارة عن النظم العلمي والعقلي المطابق لنظام العالم الخارجي.

بيان ذلك: إنّنا عندما نأتي إلى الواقع والعالم الخارجي، نراه قائماً على أساس نظامٍ خاصّ، وهو نظام السببيّة والمسبّبيّة والعليّة والمعلوليّة، وبالتعبير القرآني: إنّ هذاً العالم مخلوق على أساس القوانين والسنن الإلهيّة الثابتة التي لا تتبدّل ولا تتحوّل؛ قال تعالى: ﴿**...فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلاً وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلاً**﴾ (فاطر: ٤٣).

---

(١) **الشفاء، قسم المنطق**، ابن سينا، تحقيق الأستاذين: الأب قنواتي وسعيد زايد، منشورات ذوي القربى، قم: ج١ ص١٢.

أي: إنّ جميع موجودات العالم الخارجي تسير وفق سننٍ إلهيّةٍ خاصّة، لا يمكن أن تختلف أو تتخلّف، وما من مخلوق من المخلوقات إلّا وهو محكوم بهذا القانون الإلهي العامّ؛ قال تعالى: ﴿**مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ**﴾ (هود: ٥٦).

إذن للعالم قانونه ونظامه الخاصّ، وهو نظام السنن الإلهيّة والأسباب والمسبّبات، والفلسفة بحسب هذا التعريف الثاني عبارة عن النظم العلمي والعقلي المطابق لذلك النظام الخارجي القائم على أساس العليّة والمعلوليّة، والفيلسوف هو الذي يقف على حقيقة النظام الخارجي للعالم، ولكن من خلال فهمه وإدراكه الذهني لذلك النظام، فيعرف حقائق الأشياء على ما هي عليه، من العلاقات والروابط والسنن التي تحكمها في الواقع الخارجي.

والفرق بين هذا التعريف والتعريف السابق من جهتين:

الجهة الأولى: أنّ التركيز في التعريف السابق كان متوجّهاً إلى العلم والمعرفة بحقائق الموجودات على ما هي عليه، وأمّا التعريف الثاني فالنظر فيه متوجّه إلى ذات النظام العقلي المضاهي لنظام العالم الخارجي.

الجهة الثانية: أنّ نظام الروابط والسنن الذي يحكم العالم الخارجي لم يكن مصرّحاً به في التعريف الأوّل، ولكنّه جاء صريحاً في التعريف الثاني.

ولكن أُشكل على كلا التعريفين: بأنّ الوقوف على حقائق الأشياء على ما هي عليه في الخارج عن طريق معرفة الحدود التامّة لذواتها، إمّا متعسّر أو متعذّر، فنحن لا نرتبط بالأشياء ولا نعرفها إلّا من خلال رسومها وحدودها الناقصة، وذلك لأنّ الفصول الحقيقيّة للوجودات الخارجيّة ـ كما هو ثابت في محلّه ـ لا يمكن إدراكها بالعلم الحصولي، وإنّما يقف عليها الإنسان عن طريق العلم الشهودي، ومن هنا ذكر أهل المعرفة بأنّ العلم الحصولي والاستدلالي لا يُوصل إلى حقائق الأشياء، ولابدّ من سبيل الكشف والشهود في تحصيل المعرفة الحقيقيّة.

٢. التقسيمات الأوّليّة للفلسفة

بعد أن ذكر صدر المتألّهين تعريف الفلسفة، انتقل إلى بيان التقسيمات الأوّليّة للفلسفة بصورة عامّة، وقد اقتصر المصنّف في هذه المقدّمة على تقسيم الفلسفة إلى الحكمة النظريّة والحكمة العمليّة، حيث قال: «ولمّا جاء الإنسان كالمعجون من خلطين: صورة معنويّة أمريّة، ومادّة حسّيّة خلقيّة، وكانت لنفسه أيضاً جهتا تعلّق وتجرّد، لا جرم افتنّت الحكمة بحسب عمارة النشأتين بإصلاح القوّتين إلى فنّين، نظريّة تجرّديّة، وعمليّة تعلّقيّة».

فالسبب الأساس الذي يذكره المصنّف لانقسام الحكمة إلى نظريّة وعمليّة، هو ما يشتمل عليه الإنسان من البُعدين الحسّي والمعنوي، إذ إنّ فائدة وثمرة الحكمة النظريّة ترتبط بتغذية الجانب المعنوي والمجرّد في الإنسان، كما أنّ ثمرة الحكمة العمليّة ترتبط بالجانب الحسّي والمادّي التعلّقي في شخصيّة ذلك الإنسان.

وقد أشار إلى هذا التقسيم الأوّلي للفلسفة الشيخ الرئيس في إلهيّات الشفاء، حيث قال: «إنّ العلوم الفلسفيّة ـ كما قد أشير إليه في مواضع أخرى من الكتب ـ تنقسم إلى النظريّة وإلى العمليّة»[1].

وقال الشيخ الرئيس أيضاً في تعريفه للحكمة النظريّة والحكمة العمليّة: «والأشياء الموجودة إمّا أشياء موجودة ليس وجودها باختيارنا وفعلنا، وإمّا أشياء وجودها باختيارنا وفعلنا، ومعرفة الأمور التي من القسم الأوّل تسمّى فلسفة نظريّة، ومعرفة الأمور التي من القسم الثاني تسمّى فلسفة عمليّة»[2].

وقال الآملي أيضاً في تعليقته على شرح المنظومة: «تنقسم ـ أي الحكمة ـ إلى العلميّة والعمليّة، والمراد بالأوّل هو العلم بما هو خارج عن حيطة قدرتنا وتحت

---

(١) **الشفاء، قسم الإلهيّات،** ابن سينا، مصدر سابق: ص٣.

(٢) **الشفاء، قسم المنطق،** ابن سينا، مصدر سابق: ج١ ص١٢.

اختيارنا، وبالثاني هو العلم بما يكون من أفعالنا وفي حيطة قدرتنا واختيارنا»[١].

وسيأتي لاحقاً في إشارات وتنبيهات هذه المقدّمة تفصيل البحث حول هذه النقطة، حيث سيتّضح أنّ تقسيم الفلسفة إلى العلميّة والعمليّة من التقسيمات التكوينيّة والحقيقيّة النفس أمريّة، ولا يستند هذا النحو من التقسيم في أساسه إلى الجعل والمواضعة والاعتبار، بحيث يمكننا أن نبحث ما هو نظريّ في الحكمة العمليّة أو بالعكس، فهذا التقسيم الأوّلي للفلسفة ناتج عن مناشئ واقعيّة تؤدّي بنا إلى عزل أحد هذين العلمين عن الآخر.

فالحكمة النظريّة عبارة عن تلك المعارف التي تكون متعلّقاتها خارجة عن اختيار الإنسان؛ لأنّها عبارة عن أمور واقعيّة وأعيان خارجيّة، لا دور للعقل فيها إلّا الكاشفيّة، وأمّا الحكمة العمليّة فهي عبارة عن العلوم والمعارف التي تكون متعلّقاتها داخلة في دائرة قدرة الإنسان وفاعليّته، وذلك لأنّ العقل لا يحكم بالانبغاء وعدمه إلّا إذا كان الفعل مقدوراً وداخلاً تحت اختيار الإنسان.

وفي ضوء هذا النحو من مناشئ الاختلاف الحقيقيّة يتمّ التقسيم والتمييز بين الحكمتين، فهو تقسيمٌ واقعيّ تكوينيّ، وليس من قبيل الأمور الجعليّة التي ترتبط باعتبار المعتبر.

ثمّ إنّ صدر المتألّهين قد ذكر بأنّ ثمرة الحكمة النظريّة وغايتها هي: «انتقاش النفس بصورة الوجودة على نظامه بكماله وتمامه، وصيرورتها عالماً عقلياً مشابهاً للعالم العيني، لا في المادّة بل في صورته ورقشه وهيئته ونقشه»، أي: إنّ النفس تصبح بواسطة الحركة الجوهريّة متّحدة بالشيء المعلوم، ولكن بوجوده العلمي لا بوجوده الخارجي، ومن حيث الصورة لا المادّة المشتركة بين الجميع.

وأمّا الحكمة العمليّة «فثمرتها مباشرة عمل الخير؛ لتحصيل الهيئة الاستعلائيّة

---

(١) **درر الفوائد**، محمّد تقي الآملي، مصدر سابق: ج١ ص٦.

للنفس على البدن، والهيئة الانقياديّة الانقهاريّة للبدن من النفس».

وقد أشار إلى ذلك الشيخ الرئيس أيضاً في إلهيّات الشفاء، حيث قال: «وقد أشير إلى الفرق بينهما، وذكر أنّ النظريّة هي التي نطلب فيها استكمال القوّة النظريّة من النفس بحصول العقل بالفعل، وذلك بحصول العلم التصوّري والتصديقي بأمور ليست هي هي بأنّها أعمالنا وأحوالنا، فتكون الغاية فيها حصول رأي واعتقاد، ليس رأياً واعتقاداً في كيفيّة عمل أو كيفيّة مبدأ عمل من حيث هو مبدأ عمل.

وإنّ العمليّة هي التي يطلب فيها أوّلاً استكمال القوّة النظريّة بحصول العلم التصوّري والتصديقي بأمور هي هي بأنّها أعمالنا، ليحصل منها ثانياً استكمال القوّة العمليّة بالأخلاق»[1].

ومن هذه العبارة يفهم بأنّ الحكمة النظريّة والعمليّة كلتيهما مرتبطتان بالجانب الإدراكي في الإنسان، وداخلتان تحت دائرة العقل النظريّ، وليس الفرق بينهما إلّا من جهة أنّ المعلوم في الحكمة النظريّة لا يستدعي جرياً عمليّاً لخروجه عن قدرة الإنسان واختياره، وأمّا المعلوم في الحكمة العمليّة فهو يقتضي جرياً عمليّاً؛ لأنّه داخل في محوّطة اختيار الإنسان وقدرته.

وهذا ما صرّح به الشيخ الرئيس أيضاً في منطق الشفاء، حيث قال: «والفلسفة النظريّة إنّما الغاية فيها تكميل النفس بأن تعلم فقط، والفلسفة العمليّة إنّما الغاية فيها تكميل النفس، لا بأن تعلم فقط، بل بأن تعلم ما يُعمل به فتعمل.

فالنظريّة غايتها اعتقاد رأي ليس بعمل، والعمليّة غايتها معرفة رأي هو في عمل؛ فالنظريّة أولى بأن تنسب إلى الرأي»[2].

---

(١) **الشفاء، قسم الإلهيّات**، ابن سينا، مصدر سابق: ص٤٠٥.

(٢) **الشفاء، قسم المنطق**، ابن سينا، مصدر سابق: ج١ ص١٢.

ومن هنا يتّضح الفرق بين الحكمة العمليّة وبين العقل العملي، فالحكمة العمليّة داخلة في دائرة العلم والعقل النظريّ، وإن استدعى المعلوم فيها جرياً عمليّاً، وأمّا العقل العملي فهو عبارة عن القوّة العاملة في الإنسان في قبال القوّة المدركة، وذلك لأنّ قوى النفس الدرّاكة وظيفتها الإدراك سواء كان متعلّقاً بالحكمة النظريّة أو بالحكمة العمليّة، وأمّا قوى النفس العمّالة فليست وظيفتها إلّا العمل، وليس من شأنها الإدراك، وهذا هو ما يسمّى بالعقل العملي في الإنسان.

قال بهمنيار في التحصيل: «ويسمّى عقلاً عمليّاً، لأنّ بها تعمل النفس، وإنّما يسمّى عقلاً لأنّها هيئة في ذات النفس لا في مادّة، وهي العلاقة بين النفس والبدن، وليس من شأنها أن تدرك شيئاً، بل هي عمّالة فقط»[١].

هذا، وقد بقي للكلام حول الحكمة النظريّة والحكمة العمليّة تتمّة، سيأتي التعرّض لها في المباحث اللاحقة.

ثمّ إنّ هناك تقسيمات أخرى للفلسفة لم يذكرها المصنّف في هذه المقدّمة، وقد تعرّض لها بنحو التفصيل في كتبه الأخرى، فراجع[٢].

وسيأتي التعرّض لجملة من تلك التقسيمات في البحوث اللاحقة.

٣. الهدف والغاية المترتّبة على دراسة الفلسفة

لقد ذكر صدر المتألّهين للفلسفة بصورة عامّة هدفين أساسيّين:

الهدف الأوّل: استكمال النفس الإنسانيّة بمعرفة حقائق الموجودات، أعمّ

---

(١) **التحصيل**، بهمنيار المرزبان، تصحيح وتعليق: الأستاذ مرتضى مطهّري، منشورات جامعة طهران: ص٧٨٩.

(٢) **تعليقة على إلهيات الشفاء**، صدر المتألّهين الشيرازي، تصحيح وتحقيق ومقدّمة: الدكتور نجفقلي حبيبي، انتشارات: بنياد حكمت إسلامي صدرا: ج١ ص٦ـ٧، ولاحظ أيضاً: **درر الفوائد**، محمّد تقي الآملي، مصدر سابق: ج١ ص٦.

من أن تكون تلك الموجودات داخلة تحت اختيار الإنسان أو خارجة عن اختياره، فيكون شاملاً للحكمة النظريّة والحكمة العمليّة كما تقدّم.

أمّا استكمال النفس بالحكمة النظريّة، فهو ما تقدّم من صيرورتها عالماً عقليّاً مشابهاً ومضاهياً للعالم العيني في هيئته وصورته، بأن تتّحد النفس مع المعلوم بالذات فتصير هي هو، فتكون النفس هي وجود الأشياء ولكن بوجودها الذهني لا الخارجي، وذلك كلّه من خلال الصيرورة والحركة الجوهريّة التي يؤمن بها المصنّف.

وأمّا استكمال النفس بالحكمة العمليّة، فهو ما تقدّم أيضاً من مباشرة عمل الخير لتحصيل الهيئة الاستعلائيّة للنفس على البدن، والهيئة الانقياديّة والانقهاريّة للبدن من النفس، وذلك من خلال تبعيّة النفس الأمّارة بالسوء للقوّة العاقلة في الإنسان، وهذه القوّة العاقلة هي التي تسمّى بالعقل العملي.

والملاحظة الجديرة بالالتفات: هي أنّ استكمال النفس بالمعرفة من الغايات المتوسّطة، والغاية النهائيّة المترتّبة على الفلسفة هي حصول التصديق والإيمان الذي يترتّب على العلم والمعرفة. فاليقين والمعرفة وإن كانت من الأهداف المطلوبة في دراسة الفلسفة، لكنّها أهداف متوسّطة لا فائدة منها إذا انسلخت عن التصديق والإيمان ورافقها الجحود والإنكار، كما جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿**وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوّاً**﴾ (النمل: ١٤).

فاستكمال القوّة النظريّة في النفس عن طريق المعرفة، من الغايات الوسطى.

هذا كلّه بالنسبة إلى الهدف الأوّل.

الهدف الثاني: حصول التشبّه بالباري تبارك وتعالى، سواء في الحكمة النظريّة أم العمليّة، وقد بيّن ذلك المصنّف بقوله: «الفلسفة هي التشبّه بالإله، كما وقع في الحديث النبويّ «**تخلّقوا بأخلاق الله**»[1] يعني في الإحاطة بالمعلومات (الحكمة

---

(١) **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٥٨ ص١٢٩.

النظريّة) والتجرّد عن الجسمانيّات (الحكمة العمليّة)».

وهذه هي الغاية النهائيّة من دراسة الفلسفة، باعتبار أنّ الإله عزّ وجلّ هو مبدأ الكمال ومصدره علماً وعملاً، فكلّما كان الإنسان أقرب من مبدأ الكمال كان أكمل، والعكس بالعكس.

ثمّ إنّ هناك أهدافاً وغاياتٍ أخرى لدراسة الفلسفة، قد تعرّضنا لذكرها مفصّلاً في مقدّمة هذا الكتاب، فلاحظ.

٤. المنهج المتّبع في تحقيق مسائل الفلسفة

ذكر صدر المتألّهين في هذه المقدّمة بأنّ المنهج والأسلوب المتّبع في تحقيق المسائل الفلسفيّة هو البرهان المنتج لليقين بالمعنى الأخصّ، حيث قال: «والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظنّ والتقليد» والبرهان هو القياس المؤلّف من قضايا يقينيّة، ويشترط في القضايا اليقينيّة في القياس أن تكون ضروريّة الصدق ودائمة الصدق بحسب الأزمان، وكليّة في الصدق بحسب الأحوال، وأن تكون ذاتيّة المحمول للموضوع. فإذا كانت قضايا القياس بهذه الصورة فإنّه يكون قياساً برهانيّاً، وتكون نتيجته يقينيّة باليقين المنطقي المركّب، والذي يعني العلم بضرورة ثبوت المحمول للموضوع واستحالة انفكاك أحدهما عن الآخر في جميع الأحوال والأزمنة.

إذن فالمنهج المتّبع في تحقيق مسائل الفلسفة هو المنهج البرهاني الذي ينتج اليقين المضاعف، ولا يُتّبع فيه الظنّ والتقليد في إثبات المسائل الفلسفيّة، وليس مراد صدر المتألّهين من التقليد مطلق النقل ولو كان نقلاً قطعيّاً عن المعصوم، وإنّما مراده من التقليد هو المتابعة من غير دليل، وأمّا كلام المعصوم القطعي فهو من الأدلّة التي تفوق الأدلّة العقليّة بمراتب. فالكلام الثابت عن المعصوم بالقطع واليقين يقع في الحدود الوسطى للبرهان، وينتج اليقين المنطقي المركّب، وهو المطلوب في تحقيق مسائل الفلسفة.

٥. أهمّيّة الفلسفة ومنزلتها

يقول صدر المتألّهين بأنّ شرف الحكمة ومنزلتها يمكن أن تلاحظ من جهات عديدة، ويذكر من تلك الجهات أنّ الحكمة ـ ويقصد الحكمة الإلهيّة ـ هي السبب في إيجاد عالم الممكنات على أساس النظام الأحسن والأكمل، وسيأتي في مباحث الإلهيّات بالمعنى الأخصّ: أنّ الحكمة الإلهيّة هي العلم بالأشياء على الوجه والنظام الأكمل، وهذا العلم هو السبب في إيجاد الأشياء على ذلك النحو من النظام؛ لأنّ الفلاسفة يُرجعون الإرادة إلى العلم بالنظام الأصلح الذي هو الحكمة عندهم، فتكون الحكمة هي العلّة لإيجاد عالم الإمكان على نظامه الأحسن، هذا كلّه بالنسبة إلى ما يرتبط بكان الناقصة للوجود، أي أكمليّة نظام عالم الوجود.

ثمّ يترقّى صدر المتألّهين قائلاً: «بل سبباً لنفس الوجود» أي على مستوى كان التامّة «إذ ما لم يعرف الوجود على ما هو عليه، لا يمكن إيجاده وإيلاده، والوجود خيرٌ محض، ولا شرف إلّا في الخير الوجودي» فأصل الوجود لا يمكن صدروه عن الواجب تعالى إلّا على أساس الحكمة والعلم بالأشياء على ما هي عليه.

ويحاول صدر المتألّهين بعد ذلك أن يؤيّد ما ذكره من المنزلة والشرف للحكمة بجملة من الآيات القرآنيّة، كقوله تعالى: ﴿**يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً**﴾ (البقرة: ٢٦٩)، وقوله: ﴿**وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ**﴾ (آل عمران: ٨١)، وقوله: ﴿**وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ**﴾ (لقمان: ١٢).

كلّ ذلك على سبيل المدح وفي معرض الإحسان والامتنان؛ ما يكشف عن عظمة الحكمة وعلوّ منزلتها، وبهذا الاعتبار قد سمّى الله تعالى نفسه حكيماً في مواضع كثيرة من القرآن الكريم.

ثمّ حمل المصنّف معنى الحكمة في القرآن الكريم على ما ذكره من المعنى المتقدّم للحكمة، واستكشف من ذلك عظمة الحكمة التي هي محلّ بحثنا.

وسيأتي مزيد إيضاح لهذه النقطة في الأبحاث اللاحقة، وذلك عندما نتعرّض إلى موقع الفلسفة ودورها بالنسبة إلى العلوم الأخرى، حيث يتوقّف إثبات موضوعاتها على تحقيق ذلك في المباحث الفلسفيّة.

هذه هي حصيلة ما أراد المصنّف بيانه في هذه المقدّمة.

أضواء على النصّ

• قوله قدّس سرّه: **(في النظر إلى طبيعة الوجود وعوارضه الذاتيّة)**.

مراد المصنّف من طبيعة الوجود هو حقيقة الوجود من حيث هي هي، من دون النظر إلى الوجودات المتحصّصة والمصاديق الخاصّة.

وأمّا المراد من العوارض الذاتيّة للوجود فسيأتي البحث فيه مفصّلاً في الأبحاث اللاحقة.

• قوله قدّس سرّه: **(وفيه مسالك)**.

لقد عبّر صدر المتألّهين عن منازل ومقاطع السفر الأوّل من الحقّ إلى الخلق بالمسالك، كما أنّه عبّر عن مقاطع السفر الثاني وهو الإلهيّات بالمعنى الأخصّ بالمواقف، وقد عبّر عن مباحث السفر الرابع وهي أبحاث النفس وعلم المعاد بالأبواب، وقد حاول بعض الأعلام توجيه هذا التنوّع والاختلاف في التعبير بحسب اختلاف الأسفار[1]، ولكنّنا لا نرى فائدة في أبحاثٍ كهذه، لأنّها لا تعدو كونها استذواقاتٍ خارجةً عن إطار البحث العلمي.

• قوله قدّس سرّه: **(في المعارف التي يحتاج إليها الإنسان في جميع العلوم)**.

قد يُطلق العلم ويُراد به الملكة النفسانيّة التي يتحقّق على أساسها الفهم

---

(١) انظر: **الرحيق المختوم**، الشيخ جوادي آملي، دار الإسراء، قم: ج١ ص١٢.

والإدراك، والتي يصطلح عليها عند المشّائين بالكيف النفساني، كما يصطلح عليها في الحكمة المتعالية بأنّها نورٌ أو نحوٌ من الوجود.

وقد يُطلق العلم ويُراد به المعارف التي تدوَّن في الكتب، كعلم الأصول وعلم الفقه وعلم الفلسفة ونحوها.

ومراد المصنّف من (جميع العلوم) هو هذا النحو الثاني من مصطلح العلم، أي المعارف المختلفة والمدوّنة في الكتب.

• قوله قدس سره: **(وفيه مقدّمة وستّ مراحل)**.

إنّ كتاب الأسفار المطبوع فيه مقدّمة وعشر مراحل، وليست ستّ مراحل، ولكن الشيخ حسن زاده آملي حاول في تعليقته على الأسفار أن يذكر توجيهاً لهذا الاختلاف، حيث قال: «إنّ القسم الأوّل من الأسفار يشتمل على خمسة مسالك، والمسلك الأوّل على ستّ مراحل، والنسخ المطبوعة السالفة مشوّشة في رسم العناوين جدّاً، حيث حرّفت المسالك بالمراحل، فأشكل الأمر على الناظر في الكتاب، على أنّ في عدّة مواضع من الكتاب نحو هذا التشويش في الفصول والمسائل»[1].

• قوله قدس سره: **(إنّ الفلسفة استكمال النفس الإنسانيّة بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها، والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين)**.

أشار المصنّف في هذه العبارة إلى غاية الفلسفة وتعريفها والمنهج المتّبع في تحقيق مسائلها، فقوله: (استكمال النفس الإنسانيّة) إشارة إلى غاية الفلسفة، وقوله: (بمعرفة حقائق الموجودات) إشارة إلى التعريف، وقوله: (تحقيقاً بالبراهين) إشارة إلى المنهج، وهو البرهان المنتج لليقين بالمعنى الأخصّ.

• قوله قدس سره: **(لا أخذاً بالظنّ والتقليد)**.

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية**، صدر المتألّهين الشيرازي، صحّحه وعلّق عليه حسن حسن زاده آملي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران: ج١ ص٢٤.

مراده من التقليد مطلق الاتّباع من دون دليل، ولا يشمل ذلك قول المعصوم الواصل بنحو القطع واليقين، فإنّه من الأدلّة والقضايا البرهانيّة.

• قوله قَدَّسَ سِرُّهُ: (**بقدر الوسع الإنساني**).

إنّ هذا القيد من لوازم ضعف الإنسان ومحدوديّة إدراكه في جميع العلوم، ولعلّ في ذلك إشارة إلى ما جاء في قوله تعالى: ﴿**وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً**﴾ (الإسراء: ٨٥).

• قوله قَدَّسَ سِرُّهُ: (**وإن شئت قلت...**).

هذا تعريفٌ آخر للفلسفة، وقد تمّ التركيز فيه على النظام العقلي المضاهي لنظام العالم الخارجي الذي يقوم على أساس الروابط والسنن وقانون السببيّة والمسبّبيّة.

• قوله قَدَّسَ سِرُّهُ: (**ليحصل التشبّه بالباري تعالى**).

هذه هي الغاية النهائيّة من دراسة الفلسفة وهي أن يتشبّه الإنسان بالله تبارك وتعالى علماً وعملاً، وليس المراد من التشبّه في المقام هو أن يكون الإنسان نظيراً ومثلاً لله تعالى؛ لأنّه عزّ وجلّ ـ كما في صريح القرآن الكريم ـ: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ (الشورى: ١١). وإنّما المراد من التشبّه هو أن يتخلّق الإنسان بأخلاق الله تعالى، بأن يكون آيةً ومظهراً من المظاهر الإلهيّة في العلم والعمل، فكما أنّ الله تعالى عالم ويأتي بأفعاله على أساس العدل والحكمة، كذلك الإنسان يحاول أن يتشبّه ويقترب من مصدر الكمال من خلال دراسته للحكمة المتعالية.

• قوله قَدَّسَ سِرُّهُ: (**ولمّا جاء الإنسان كالمعجون من خلطين**).

هذا شروع في بيان تقسيم الفلسفة تقسيماً أوّليّاً إلى حكمة نظريّة وحكمة عمليّة، وقد ذكر بأنّ أساس هذا التقسيم وسببه هو أنّ الإنسان متكوّن من بُعدين؛ أحدهما: نظريّ، والآخر: عمليّ.

والمصنّف إنّما استخدم كاف التشبيه في قوله: (كالمعجون) للإشارة إلى أنّ

حقيقة الإنسان وهويّته ليست مركّبة من الروح والبدن، وإنّما هي حقيقة واحدة شخصيّة ذات مراتب متفاوتة ومتعدّدة، فبعض مراتب تلك الحقيقة الواحدة ماديّة جسمانيّة وبعضها الآخر مجرّدة عن المادّة، وهذا ينسجم تماماً مع ما يؤكّده صدر المتألّهين من أنّ النفس الإنسانيّة ماديّة الحدوث وروحانيّة البقاء. فالتجرّد عن المادّة ليس شيئاً مغايراً لحقيقة الإنسان الواحدة، ولا هو جزءاً من مركّب تلك الحقيقة، وإنّما هو مرتبة من مراتبها الواحدة الشخصيّة.

• قوله قدس سره: **(صورة معنويّة أمريّة ومادّة حسّيّة خلقيّة)**.

لقد جاء التعبير عن النشأة المجرّدة ونشأة عالم المادّة بألفاظٍ وأسامي مختلفة، كالتعبير عنهما بعالم الخلق وعالم الأمر، أو عالم الجسم وعالم الروح، أو عالَمي التكوين والإبداع، أو الهيولى والتجرّد، أو الحركة والثبات، أو المجاز والحقيقة، أو الزمان والدهر، أو الغفلة والذِّكر، وقد أحصى بعض المحقّقين أكثر من ثلاثة وثلاثين اصطلاحاً للأعلام في هذا المجال[1].

وعالم الخلق والأمر في عبارة المصنّف من التعابير القرآنيّة، كما جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿**أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ**﴾ (الأعراف: ٥٤).

ويقول الحكماء: بأنّ المراد من عالم الأمر هو عالم التجرّد، وهو العالم الذي لا يتوقّف وجود الشيء فيه على مكان وزمان أو مادّة واستعداد أو خروج من القوّة إلى الفعل، ويسمّى إيجاد الشيء في هذا العالم بالإيجاد الإبداعي، وهو على خلاف عالم الخلق الذي تحتاج عمليّة الإيجاد فيه إلى المكان والزمان والمادّة والاستعداد والخروج من القوّة إلى الفعل، ويسمّى إيجاد الشيء في هذا العالم بالتكوين والتدريج.

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر المتألّهين، تعليق حسن حسن زاده آملي، مصدر سابق: ج١ ص٢٩.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: (**وكانت لنفسه أيضاً جهتا تعلّق وتجرّد**).

أي: إنّ النفس الإنسانيّة مجرّدة ذاتاً وماديّة فعلاً وأثراً.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: (**بحسب عمارة النشأتين**).

أي نشأة المادّة ونشأة التجرّد.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: (**بإصلاح القوّتين**).

أي القوّة النظريّة والقوّة العمليّة في الإنسان.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: (**انتقاش النفس بصورة الوجود**).

أي: إنّ صور الموجودات الخارجيّة تنتقش وترتسم على صفحة النفس. وهذا الكلام إنّما يتمّ على مباني المشّائين القائلين بأنّ العلم كيف من الكيفيّات النفسانيّة، وهو إنّما يتحقّق عن طريق انطباع العرض في جوهر النفس العالمة. فالعلم بحسب هذا التصوّر المشّائي من «المحمولات بالضميمة» لا «من الخارج المحمول»، وبناءً على هذه النظرة يصحّ أن يُقال: بأنّ حقيقة العلم هي انتقاش صورة الخارج على جوهر النفس.

ولكن هذا الكلام لا يصحّ بناءً على ما يؤمن به صدر المتألّهين من أنّ حقيقة العلم من قبيل النور، وهي نحوٌ من الوجود يتّحد مع ذات النفس العالمة؛ ولذا لم يكتف المصنّف بلفظ الانتقاش والارتسام على صفحة النفس، وإنّما أعقب ذلك بقوله: «وصيرورتها عالماً عقليّاً»، وهذا التعبير ينسجم مع ما يعتقده المصنّف في حقيقة العلم، حيث يستفاد من لفظ (الصيرورة) أمران أساسيّان:

الأمر الأوّل: أنّ النفس تتّحد في وجودها مع الشيء المعلوم وتصير هي هو، ولكن بوجوده العلمي لا بوجوده الخارجي، وبناءً على هذا التصوّر لا يكون العلم من المحمولات بالضميمة، وإنّما يكون من الخارج المحمول.

الأمر الثاني: أنّ حصول العلم ومجيء المعلوم لدى النفس العالمة ليس على سبيل الكون والفساد، وإنّما يتحقّق ذلك من خلال الصيرورة والحركة الجوهريّة للنفس.

ومن الجدير بالالتفات في المقام: أنّ صدر المتألّهين وإن كان يعتقد بأنّ العلم نحو من أنحاء الوجود، وأنّه يتحقّق عن طريق اتّحاد العالم والمعلوم بالذات بوجوده الذهني، إلّا أنّه يعتقد أيضاً بأنّ ذلك إنّما يحصل للنفس بعد الصيرورة والحركة الجوهريّة، أي: إنّ حقيقة العلم في بداية الأمر تكون من الكيفيّات النفسانيّة، ثمّ بعد ذلك ومن خلال الحركة الجوهريّة يصبح على نحو الاتّحاد بين العالم والمعلوم.

بعبارة أخرى: إنّ العلم يبدأ في بداياته عرضاً وحالاً من أحوال النفس الإنسانيّة، ثمّ يصير بعد ذلك مَلَكة، ثمّ يتّحد مع النفس ويكون جزءاً من أجزاء وجود الإنسان بسبب الحركة الجوهريّة التي يؤمن بها صدر المتألّهين، وليس من الصحيح أن ينسب إلى المصنّف القول بأنّ حقيقة العلم هي اتّحاد العالم والمعلوم من بداية الأمر.

ثمّ إنّ القول بأنّ حقيقة العلم هي نحو من أنحاء الاتّحاد بين العالم والمعلوم بالذات ليس من مختصّات الحكمة المتعالية، بل جاء ذلك في جملة من عبارات الشيخ الرئيس، وذلك من قبيل ما جاء في كتابه (النجاة)، حيث قال: «ويجب أن تعلم أنّ إدراك العقل للمعقول أقوى من إدراك الحسّ للمحسوس؛ لأنّه أعني العقل يعقل ويدرك الأمر الباقي الكلّي ويتّحد به ويصير هو هو على وجه ما»[1]. فالشيخ يعتقد ـ بحسب هذه العبارة ـ بأنّ العلم بالأمور الكليّة يكون على نحو الاتّحاد بين العالم والمعلوم، وأمّا الأمور الجزئيّة فهو لا يعتقد أنّ العلم بها على نحو الاتّحاد؛ لأنّه لا يرى أنّ العلم بها من الأمور المجرّدة، بخلاف صدر المتألّهين الذي أثبت تجرّد الخيال والعلم بالأمور الجزئيّة، فالعلم بها أيضاً يكون على نحو الاتّحاد.

---

(١) **النجاة من الغرق في بحر الضلالات**، ابن سينا، تحقيق: محمّد تقي دانش، منشورات جامعة طهران: ص٥٩٢.

• قوله قدس سره: (**لا في المادّة بل في صورته ورقشه وهيأته ونقشه**).

فالنفس تتّحد مع العالم الخارجي اتّحاداً عقليّاً مشابهاً لهيئة العالم وصورته لا لمادّته، وذلك لأنّ النظام العلمي والعقلي للعالم الذي تتّحد معه النفس مجرّد عن المادّة، ولا معنى لأن تتّحد النفس المجرّدة بالجانب المادّي لنظام الوجود الخارجي، فالنفس تتّحد مع صورة العالم وهيئته بالمعنى الفلسفيّ للهيئة والصورة، أي ما به الشيء هو هو، وليس المراد الشكل والصورة الخارجيّة.

• قوله قدس سره: (**وهذا الفنّ هو المطلوب لسيّد الرُّسل المسؤول في دعائه صلى الله عليه وآله إلى ربّه، حيث قال: «ربِّ أرنا الأشياء كما هي»**[1]).

وهذا الحديث على فرض صدوره من النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، فإنّ صدر المتألّهين يحمله على طلب فهم الأشياء وإدراكها عن طريق ما ذكره من الحكمة النظريّة.

لكنّ الظاهر من الحديث ـ على فرض صدوره ـ أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله يطلب الوقوف على حقائق الأشياء ومعرفتها بالعلم الحضوري الشهودي، وهذا هو ما يقف عليه السالك في سفره الثالث من أسفاره المعنويّة كما تقدّم، وليس المطلوب في هذا الحديث هو العلم الحصولي والحكمة النظريّة التي هي محلّ بحثنا.

• قوله قدس سره: (**وللخليل عليه السلام أيضاً حيث سأل: ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْماً﴾** (الشعراء: ٨٣) **والحكم هو التصديق بوجود الأشياء، المستلزم لتصوّرها أيضاً**).

فصدر المتألّهين فسّر الحكم في هذه الآية المباركة بالتصديق بوجود الأشياء، وهو مرتبط بالعلم الحصولي، ولعلّ هذا التفسير أيضاً خلاف ظاهر الآية المباركة، ومناقشة صدر المتألّهين في هذه الآية والرواية السابقة إنّما هو نقاشٌ

---

(١) **رسائل المرتضى**، الشريف المرتضى، تحقيق: السيّد أحمد الحسيني، منشورات دار القرآن الكريم، قم: ج٢ ص٢٦١، والحديث وارد بلفظ: «أرني»، وقد ورد الحديث بلفظ «أرنا» في **تفسير الفخر الرازي**، دار إحياء التراث العربي، بيروت: ج١ ص١٢٦ وج٢ ص٢٠٠.

صغرويّ يرتبط بالبحث التفسيري، وأمّا البحث الكبروي الفلسفيّ الذي ذكره المصنّف فهو تامٌّ لا إشكال فيه.

• قوله قدّس سرّه: (**وإلى هذا الفنّ أشار بقوله عليه السلام: «تخلّقوا بأخلاق الله»**[1]).

المراد من التخلّق بأخلاق الله تعالى هو الاتّصاف بالصفات الإلهيّة علماً وعملاً بنحو الاتّحاد والتحقّق بتلك الصفات، لا مجرّد العلم المفهومي بها.

قال الشيخ حسن زاده آملي في تعليقه على الأسفار: «التخلّق هو التحقّق والاتّصاف بحقيقة ذلك الخُلق، لا العلم المفهومي بمعناه كما يحصل بالرجوع إلى المعاجم بأنّ الراحم معناه كذا، والعطوف مفاده كذا»[2].

• قوله قدّس سرّه: (**﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ وهي صورته التي هي طراز عالم الأمر**).

فالمراد من قوله تعالى: ﴿**فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ**﴾ (التين: ٤) هي صورة الإنسان ونفسه التي جاءت من عالم الأمر، كما قال تعالى: ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي**﴾ (الإسراء: ٨٥).

وقد بيّنت الآيات القرآنيّة بأنّ عالم الأمر هو عالم كُن فيكون؛ قال تعالى: ﴿**إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**﴾ (يس: ٨٢).

وهذا يعني أنّ موجودات عالم الأمر ـ كالنفس الإنسانيّة ـ من الموجودات المجرّدة التي لا تتوقّف في إيجادها على استعدادٍ وخروجٍ من القوّة إلى الفعل.

هذا ما يفهمه صدر المتألّهين من الآية المباركة، وهو يفهم أيضاً بأنّ الحكمة النظريّة تتعلّق بهذا الجانب المجرّد من وجود الإنسان.

---

(١) **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٥٨ ص١٢٩.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر المتألّهين، تعليق حسن زاده آملي، مصدر سابق: ج١ ص٣٠.

• قوله قدس سره: (**﴿ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾ وهي مادّته التي هي من الأجسام المظلمة الكثيفة**).

يريد المصنّف أن يقول بأنّ هذا المقطع من الآية المباركة مرتبط بقوس النزول الذي أشرنا إليه سابقاً، وقلنا بأنّه نزول وحركة في عوالم الوجود، من دون أن يكون لاختيار الإنسان وإرادته أيّ مدخليّة أو تأثير في هذا النحو من النزول، وإنّما هي حركة تكوينيّة تبدأ من عالم الربوبيّة وتنتهي بالإنسان إلى عالم المادّة، فليس التعبير في الآية المباركة مرتبطاً بالبُعد العملي والأخلاقي، وإنّما هو مرتبط بالبُعد النظريّ، أي: إنّ الإنسان بعد أن جاء إلى أسفل العوالم وأضعفها، يُؤمر بالعروج والصعود إلى الله تعالى؛ قال الله عزّ وجلّ: **﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾** (فاطر: ١٠).

• قوله قدس سره: (**﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ إشارة إلى غاية الحكمة النظريّة**).

من هذه العبارة للمصنّف يتّضح أنّ العلم والمعرفة والحكمة النظريّة ليست هي الغاية النهائيّة في استكمال النفس الإنسانيّة، وإنّما وراءها غاية أعلى وأهمّ، وهي الإيمان والتصديق بالله تبارك وتعالى، وما يتفرّع على ذلك من الإيمان بالنبوّة والمعاد، وليست الحكمة والمعرفة إلّا غاية متوسّطة تُساهم في الوصول إلى تلك الغايات النهائيّة.

• قوله قدس سره: (**﴿وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ إشارة إلى تمام الحكمة العمليّة**).

أي: إنّ هذا المقطع من الآية الكريمة إشارةٌ إلى الغاية النهائيّة من دراسة الحكمة العمليّة، فبالعمل الصالح تتمّ الحكمة العمليّة وتصل إلى تمامها وغايتها، وإلّا فإنّ الحكمة العمليّة أيضاً نوع من أنواع العلم والمعرفة كما تقدّم.

• قوله قدس سره: (**وإلى ذينك الفنّين رمزت الفلاسفة الإلهيّون**).

إنّ الفلاسفة الإلهيّين تكلّموا بلغة الرموز والأمثال تبعاً للأنبياء عليهم السلام، بسبب اختلاف مستويات الناس في إدراك الحقائق الإلهيّة والتصديق بها، وقد

جاء في الحديث عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام: أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «**إنّا معاشر الأنبياء أُمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم**»[1].

والسبب في ذلك هو أنّ كثيراً من الناس لا يستطيعون بحسب استعدادهم أن يحتملوا الحقائق الإلهيّة الشامخة التي بلغها الأنبياء والأولياء، وقد استدعى ذلك منطق الحكمة في الخطاب أن يتكلّم الأنبياء والأولياء مع عموم الناس بالقدر الذي يفهمونه وتحتمله عقولهم، ولذا جاء في الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام: «**ما كلّم رسول الله صلى الله عليه وآله العباد بكنه عقله قطّ**»[2]؛ وذلك لأنّ عموم الناس لا يستطيعون أن يحتملوا ما وقف عليه الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله من منازل القُرب والمقامات الإلهيّة الرفيعة.

ثمّ إنّ لغة الرمز والتكلّم بالأمثال هي اللغة التي اعتمدها القرآن الكريم في إيصال مجموعة من الحقائق الإلهيّة إلى الناس، قال الله تبارك وتعالى: ﴿**وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ**﴾ (العنكبوت: ٤٣).

فالآية المباركة صريحة في أنّ الله تعالى يضرب الأمثال في القرآن الكريم لعامّة الناس، ولكنّ الذي يعقلها ويصدّق بها ويؤمن بمضامينها هم العلماء، فالعلم في هذه الآية المباركة جُعل وسيلةً لهدف أسمى وهو الإيمان والتعقّل والتصديق، وهذا هو ما أشرنا إليه سابقاً من أنّ العلم غايةٌ متوسّطةٌ ووسيلةٌ إلى الكمال النهائي، وهو التعقّل والإيمان.

والفلاسفة الإلهيّون إنّما اعتمدوا لغة الرموز في بعض الأحيان؛ باعتبار أنّ عموم الناس لا يمكنهم الوقوف على جملة من الحقائق الفلسفيّة، وذلك تأسّياً

(١) **فروع الكافي**، لثقة الإسلام أبي جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، تحقيق علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلاميّة، طهران: ج٨ ص٢٦٨.

(٢) المصدر السابق.

بالأنبياء عليهم السلام وبالقرآن الكريم.

وقد أشار إلى هذه الحقيقة الشيخ الرئيس في إلهيّات الشفاء، حيث قال: «وإنّ من الفضلاء من يرمز أيضاً برموز، ويقول ألفاظاً ظاهرة مستشنعة أو خطأ وله فيها غرضٌ خفيّ، بل أكثر الحكماء، بل الأنبياء الذين لا يؤتون من جهة غلطاً أو سهواً، هذه وتيرتهم»[١].

• قوله قدس سره: (**والوجود خيرٌ محض**).

إنّ قاعدة «الوجود خيرٌ محض» عند الحكماء تستند إلى إيمانهم بأنّ حقيقة الوجود هي ذات الحقّ تبارك وتعالى، ومن الواضح أنّ الله تعالى خيرٌ محض في ذاته وفي فعله، فلا يصدر منه إلّا الخير المحض، وحينئذٍ لا تكون حقيقة الوجود بجميع مراتبها إلّا خيراً محضاً.

• قوله قدس سره: (**حكماء بحقائق الهويّات**).

استخدم المصنّف في المقام لفظ الحكمة وأراد منه العلم بالأشياء على ما هي عليه، ولا يريد من الحكمة معناها الآخر، وهو وضع الشيء في محلّه.

---

(١) **إلهيّات الشفاء**، ابن سينا، مصدر سابق: ص٥١.

المرحلة الأولى

في الوجود وأقسامه الأوّليّة

وفيها مناهج:

المنهج الأوّل

في أحوال نفس الوجود

وفيه فصول:

الفصل الأوّل

في موضوعيّتهِ للعلم الإلهي وأوّليّةِ ارتسامهِ في النفس

١ . ضرورة الفلسفة ودورها بالنسبة إلى سائر العلوم

٢. موضوع الفلسفة

٣. مسائل الفلسفة

الفصل الأوّل

في موضوعيّتهِ للعلم الإلهي وأوّليّةِ ارتسامهِ في النفس

اِعلمْ: أنّ الإنسانَ قد يُنعَتُ بأنّه واحدٌ أو كثيرٌ، وبأنّه كلّيٌّ أو جزئيٌّ، وبأنّه بالفعلِ أو بالقوّة، وقد يُنعَتُ بأنّه مساوٍ لشيءٍ أو أصغرُ منه أو أكبرُ، وقد يُنعَتُ بأنّه متحرّكٌ أو ساكنٌ، وبأنّه حارٌّ أو باردٌ، أو غيرُ ذلك.

ثم إنّه لا يمكنُ أن يوصفَ الشيءُ بما يجري مجرى أوسطِ هذهِ الأوصاف إلّا مِنْ جِهةِ أنّه ذو كمٍّ، ولا يمكنُ أن يوصفَ بما يجري مجرى آخرِها إلّا من جهةِ أنّه ذو مادّةٍ قابلةٍ للتغيّرات، لكنّه لا يحتاجُ في أن يكونَ واحداً أو كثيراً إلى أن يصيرَ رياضيّاً أو طبيعيّاً، بل لأنّه موجودٌ هو صالحٌ لأنْ يوصفَ بوحدةٍ أو كثرةٍ وما ذُكر معهما.

فإذَنْ: كما أنّ للأشياءِ التعليميّةِ أوصافاً وخواصَّ يُبحثُ عنها في الرياضيات من الهيئةِ والهندسةِ والحسابِ والموسيقى، وللأشياءِ الطبيعيّةِ أعراضاً ذاتيّةً يُبحث عنها في الطبيعيات بأقسامِها، كذلك للموجودِ بما هو موجودٌ، عوارضُ ذاتيّةٌ يُبحثُ عنها في العلوم الإلهيّة.

فموضوعُ العلمِ الإلهيِّ هو «الموجودُ المطلقُ».

ومسائلُه: إمّا بحثٌ عن الأسبابِ القصوى لكلِّ موجودٍ معلولٍ، كالسببِ الأوّلِ الذي هو فيّاضُ كلِّ وجودٍ معلولٍ مِنْ حيثُ إنّه وجودٌ معلولٌ، وإمّا بحثٌ عنْ عوارضِ الموجودِ بما هو موجودٌ، وإمّا بحثٌ عن

موضوعاتِ سائرِ العلومِ الجزئيّة.

فموضوعاتُ سائرِ العلومِ الباقيةِ كالأعراضِ الذاتيّةِ لموضوعِ هذا العلم.

وسيتّضحُ لك من طريقتنا ـ في تحقيقِ مباحثِ الوجودِ التي هي حقيقةُ دارِ الأسرارِ الإلهيّة ـ أنَّ الماهيّاتِ من الأعراضِ الأوّليّةِ الذاتيّةِ لحقيقةِ الوجود، كما أنَّ الوحدةَ والكثرةَ وغيرَهما من المفهوماتِ العامّةِ مِن العوارضِ الذاتيّةِ لمفهومِ الموجودِ بما هو موجودٌ.

فاستقامَ كونُ الموضوعاتِ لسائرِ العلومِ أعراضاً في الفلسفةِ الأولى.

الشرح

لقد تعرّض المصنّف في هذا الفصل إلى جملة من المباحث المهمّة التي تُذكر ـ بحسب العادة ـ في مقدّمة كلّ علم، وقد ذكر في المقطع الذي نحن بصدد بيانه ثلاثة مباحث، هي:

١. ضرورة الفلسفة ودورها بالنسبة إلى سائر العلوم.

٢. موضوع الفلسفة.

٣. مسائل الفلسفة.

ونحاول فيما يلي استعراض هذه المباحث وبيانها تباعاً:

١. ضرورة الفلسفة ودورها بالنسبة إلى سائر العلوم

ذكرنا في مقدّمة هذا الكتاب وجه الحاجة إلى الفلسفة وضرورتها بنحو من التفصيل، وقلنا بأنّ الفلسفة تُجيب على أهمّ المسائل والمحاور الأساسيّة التي تتكوّن منها الرؤية الكونيّة لكلّ فرد، وهي: من أين؟ وفي أين؟ وإلى أين؟ أي: المبدأ، والسبيل، والمنتهى.

كما أنّ الفلسفة تجيب عن الأسئلة المرتبطة بالموجود بما هو موجود، من دون أن يتقيّد بقيدٍ خاصّ، سواء كان طبيعيّاً أم رياضيّاً أم منطقيّاً أم أخلاقيّاً.

فالفلسفة تبحث في العوارض الذاتيّة والعناصر المشتركة بين جميع الموجودات، وهذا ما لا يبحثه أيّ علم من العلوم الأخرى، إذ إنّ سائر العلوم إنّما تبحث في الموجود بعد أن يتقيّد ببعض القيود الخاصّة، فالطبيعيّات مثلاً بكلّ فروعها من الفيزياء والكيمياء والذرّة والجيولوجيا والفلك وغيرها تبحث في الموجود بما هو مقيّد بالجسميّة، والجسم هو موضوع العلوم الطبيعيّة، والرياضيّات تبحث عن الموجود بما هو كمّ، كما أنّ الأخلاق موضوعها النفس، وموضوع المنطق المعقولات

الثانية المنطقيّة.

إذن، الفلسفة تبحث في العناصر المشتركة للموجود، ومن العناصر المشتركة والعوارض الذاتيّة للموجود بما هو موجود: موضوعات سائر العلوم الأخرى، فيكون إثبات وجودها وخصائصها المشتركة موكولاً إلى علم الفلسفة، ولا يُبحث في الطبيعيّات عن وجود الجسم وعدمه، كما لا يُبحث عن وجود الكمّ والنفس وغيرها في الرياضيّات والأخلاق والمنطق، بل هي من المبادئ التصديقيّة لتلك العلوم، وتحقيقها موكول إلى المباحث الفلسفيّة.

والحاصل: أنّ البحث في الموجود على نحوين؛ إمّا بحث عن الموجود بما هو مقيّد بقيدٍ خاصّ ككونه جسماً أو كمّاً أو نفساً أو غير ذلك، وهذا ما يتكفّل به البحث في سائر العلوم الأخرى، وإمّا بحث عن الموجود بما هو موجود من دون أن يتقيّد بقيدٍ خاصّ ككونه واحداً أو كثيراً، قديماً أو حادثاً، بسيطاً أو مركّباً، مشكّكاً أو لا، وغير ذلك من الأبحاث والتساؤلات الأخرى المتعلّقة بالواقعيّة بما هي، وهذا ما تتكفّل الفلسفة تحقيقه والإجابة عليه، وهو ما يسمّى بالإلهيّات بالمعنى الأعمّ، أو كلّيات مباحث الوجود، أو العلم الأعلى.

ثمّ إنّ هناك فوائد وغاياتٍ أخرى تترتّب على البحوث الفلسفيّة، من قبيل تمييز الواقعيّات عن غيرها، والوقوف على حقائق الأشياء، وهو ما يطلبه الإنسان بفطرته، ومن قبيل استكشاف الرؤى الكونيّة والمعارف التوحيديّة للعالم، إلى غير ذلك من الأهداف والغايات.

٢. موضوع الفلسفة

اتّضح من النقطة السابقة: أنّ موضوع الفلسفة هو الموجود بما هو موجود من دون أن يتقيّد بقيد خاصّ، وهذا هو ما يميّز موضوع الفلسفة عن موضوعات العلوم الطبيعيّة والرياضيّة وغيرها من المعارف النظريّة والعمليّة. فالموجوديّة

المطلقة والواقعيّة العامّة من غير تقييدها بقيد، هي موضوع الفلسفة.

ولكي نتعرّف على حقيقة المراد من تحديد المصنّف موضوع الفلسفة بالموجود بما هو موجود، لابدّ من الالتفات إلى الأمور التالية:

١. إنّ البحث في موضوعات العلوم، من الأبحاث التي كان يهتمّ بها القدماء اهتماماً بالغاً ويذكرونها في مقدّمة كلّ علم، والفلسفة من تلك العلوم التي أثبتوا لها موضوعاً وهو الموجود والواقعيّة المطلقة، ويبتني هذا الأمر على ركيزتين لابدّ من الإذعان بهما مسبقاً، وهما:

أوّلاً: إنّ لكلّ علم موضوعاً تدور حوله مسائل ذلك العلم، فلو أنكر شخص هذه الكبرى الكليّة ـ كما أنكرها بعض الأعلام ـ فإنّه لا يبقى مجال لتحديد وبيان موضوع الفلسفة.

ثانياً: لابدّ أن يثبت أنّ للفلسفة موضوعاً واحداً تدور حوله مسائلها المختلفة.

فإذا ثبت هذان الركنان، يصل المجال إلى تحديد موضوع الفلسفة وبيان هويّته والمسائل الفلسفيّة التي تدور حوله، إلّا أنّ صدر المتألّهين لم يبحث في كلا الأمرين، بل اعتبرهما من الأصول الموضوعة والمسلَّمة، وتعرّض بنحو مباشر إلى تحديد موضوع الفلسفة وبيان حقيقته.

وسنذكر في نهاية هذا الفصل نبذة مختصرة عن كلا الأمرين.

٢. لابدّ من الالتفات إلى أنّ الفلاسفة يعبِّرون تارةً عن موضوع الفلسفة بأنّه الوجود بما هو وجود، وأخرى بأنّه الموجود بما هو موجود، ولا شكّ أنّ التعبير الثاني هو الصحيح؛ لأنّ الموجود يساوق الواقعيّة التي هي موضوع الفلسفة كما تقدّم، وهذه الواقعيّة قد تكون وجوداً بناءً على أصالة الوجود، وقد تكون ماهيّة بناءً على أصالتها. فالوجود الذي تقابله الماهيّة يقع في ضمن مسائل العلم، وذلك عند البحث عن أصالته وعدمها في الواقع الخارجي، فلا يمكن أن يكون موضوعاً لنفس ذلك العلم.

إذن فموضوع الفلسفة هو الموجود المساوق للواقعيّة التي لا يقابلها إلّا القول بالسفسطة، وهذا بخلاف الوجود فإنّ الذي يقابله هو القول بأصالة الماهيّة، ولا يؤدّي إنكار أصالته إلى السفسطة.

وبعد الإيمان بالواقعيّة التي هي موضوع الفلسفة يقع البحث في كونها مصداقاً بالذات للوجود أو للماهيّة، وليس هذا البحث إلّا مسألة من المسائل الفلسفيّة، فإذا أثبتنا بالدليل القول بأصالة الوجود يكون الوجود حينئذٍ مساوقاً للموجوديّة ومنطبقاً على الواقعيّة التي هي موضوع الفلسفة، وأمّا بناءً على ثبوت القول بأصالة الماهيّة فإنّها تكون المصداق بالذات للواقعيّة والموجوديّة.

فموضوع الفلسفة هو الموجود، سواء كان البناء على أصالة الوجود، أم على أصالة الماهيّة، أم كان البناء على أنّهما مصداق بالذات لتلك الواقعيّة كما هو المختار، وسيأتي بيانه لاحقاً.

والحاصل: أنّ للقائل بثبوت الواقعيّة الحقّ في تناول أطراف البحث الفلسفيّ، سواء كان قائلاً بأصالة الوجود أو أصالة الماهيّة أو أصالتهما بمعنى كونهما مصداقاً بالذات لتلك الواقعيّة، ولا تختصّ البحوث الفلسفيّة بالقائل بأصالة الوجود فحسب.

وممّا ذكرنا يتّضح الخلل فيما ذكره الهيدجي في حاشيته على الأسفار، حيث قال: «والمصنّف ربّما يعبّر بالوجود وربّما يعبّر بالموجود، كلاهما بمعنى واحد، لأنّ الموجود الحقيقي هو الوجود»[1]. وهذا خلط بين المسألة وموضوع العلم، فإنّ أصالة الوجود من مسائل العلم، والموجود هو موضوعه كما بيّنا آنفاً، وإطلاق الوجود على موضوع الفلسفة غير دقيق ولا يخلو عن تجوّز ومسامحة في التعبير، وإن كان الوجود مصداقاً بالذات للواقعيّة بناءً على أصالة الوجود.

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٢٤، الحاشية رقم (٢).

وإذا كان صدر المتألّهين يعبّر عن موضوع الفلسفة بالموجود تارةً وبالوجود أخرى، فباعتبار أنّه يختار أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة.

٣. عندما يقال إنّ موضوع الفلسفة هو الموجود المطلق، فإنّ المراد من ذلك أنّه مقيّد بالإطلاق، بمعنى أنّ الإطلاق ملحوظ بنحو الحيثيّة التقييديّة والبشرط شيء، وهناك فرق كبير بين أن يكون موضوع الفلسفة لا بشرط من حيث الإطلاق والتقييد وبين أن يكون موضوعها بشرط شيء وهو الإطلاق؛ إذ بناءً على الـ«لا بشرط» يكون موضوع الفلسفة مطلق الموجود الشامل للموجود المطلق والمقيّد، وأمّا بناءً على الـ«بشرط شيء» فيكون موضوعها الموجود المطلق، وهذا البناء الثاني هو الصحيح؛ لأنّ الموجود المطلق المقيّد بالإطلاق يقع في قبال سائر العلوم الخاصّة المقيّدة بقيد خاصّ كالرياضيّات، فإنّ موضوعه: الموجودُ المأخوذُ بشرط شيء خاصّ وهو كونه من الأعداد مثلاً، وكذا الطبيعيّات فإنّ موضوعَها الموجودُ المشروط بكونه من الأجسام.

وأمّا الموجود المطلق بمعنى مطلق الوجود، والذي أُخذ الإطلاق فيه بنحو اللابشرط المقسمي والعنوان المشير، فهو شامل للموجود المطلق بقيد الإطلاق والموجود المقيّد بقيد خاصّ، ولا يقع في قبال موضوعات العلوم الأخرى، وإنّما تندرج تحته موضوعات سائر العلوم، وهذا هو موضوع العرفان النظريّ.

من هنا يتّضح الفرق بين موضوع الفلسفة وموضوع العرفان النظريّ، فإنّ الإطلاق في موضوع الفلسفة مأخوذ بنحو الحيثيّة التقييديّة الاحترازيّة وبما لا ينسجم مع الموضوعات المقيّدة بقيود خاصّة، وأمّا الإطلاق في موضوع العرفان النظريّ فهو مأخوذ بنحو العنوان المشير إلى نفس مفهوم الموضوع وطبيعته المرسلة بما ينسجم مع المقيّد أيضاً كالرياضيّات والطبيعيّات.

وقد نبّه إلى هذا الفرق بين موضوعي الفلسفة والعرفان النظريّ ابن تركة الأصفهاني في كتابه «تمهيد القواعد»، حيث قال بعد أن ذكر ما قرّرناه في موضوع

العرفان النظريّ:

«فإن قلت: لو كانت حيثيّة الموضوع هاهنا نفس مفهومه وطبيعته، يلزم أن يكون البحث فيه عمّا يلحق الوجود من حيث إنّه وجود، فيكون بحثه مقصوراً على ما لا يكون في وجوده وحدوده محتاجاً إلى المادّة؛ ضرورة أنّ ما يكون فيهما أو في أحدهما محتاجاً إلى المادّة فالبحث عنه إنّما يكون عمّا يلحقه من الحيثيّة الخاصّة به، وإلّا فلا يكون بحثاً عنه، وحينئذٍ يكون هذا هو العلم المسمّى بعلم ما بعد الطبيعة، لا غير.

قلنا: إنّما يلزم ذلك أن لو كان الوجود المأخوذ هاهنا موضوعاً هو الوجود المجرّد المطلق، وأمّا إذا كان هو مطلق الوجود، بدون اعتبار الإطلاق معه من حيث هو كذلك، فلا شكّ أنّ سائر الخصوصيّات والحيثيّات ـ مادّيّة كانت أو غير مادّيّة ـ تكون مندرجة فيه»[1].

وقال بعض المحقّقين في حاشيته على «تمهيد القواعد» عند تعليقه على العبارة السابقة: «واعلم: أنّ حاصل الفرق بين موضوع علم الحقائق والفلسفة أنّ الوجود من حيث هو على أن تكون الحيثيّة عنواناً للإطلاق ـ لا قيداً احترازيّاً يحترز به عمّا يكون في وجوده وحدوده محتاجاً إلى المادّة ـ موضوع لعلم الحقائق، وهو من حيث هو على أن تكون الحيثيّه قيداً احترازيّاً موضوع للفلسفة»[2].

هذا، وتفصيل البحث في هذه المسألة موكول إلى مباحث العرفان النظريّ.

٣. مسائل الفلسفة

ذكر صدر المتألّهين أنّ مسائل الفلسفة تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

• **القسم الأوّل**: المسائل المرتبطة بالأمور العامّة للموجود بما هو موجود،

(١) تمهيد القواعد، ابن تركة الأصفهاني، مكتب التبليغ الإسلامي، قم: ص١٦٩ـ١٧٠.

(٢) المصدر السابق: ص١٧٠.

من دون أن تختصّ أو تنحصر بنوع من أنواع الموجود، وهي المسائل التي تعرض موضوع الفلسفة مباشرةً وبلا واسطة، وذلك من قبيل: أنّ الوجود ـ بما هو وجود ـ أصيل، وأنّه حقيقة واحدة مشكّكة، ومن قبيل: أنّ الموجود قد يكون واجباً وقد يكون ممكناً، وأنّه إمّا علّة أو معلول.

ومن خلال الأمثلة المذكورة يتّضح أنّ مسائل الأمور العامّة التي تعرض موضوع الفلسفة مباشرةً على نحوين:

النحو الأوّل: وهي المسائل التي يكون المحمول فيها مساوياً للموضوع كما هو الحال في القبيل الأوّل من الأمثلة المتقدِّمة. فالأصالة في قولنا: «الوجود أصيل» تساوي الوجود؛ إذ كلّ ما هو موجود فهو أصيل، وكلّ أصيل فهو موجود، وذلك بمعنى العينيّة بينهما من حيث المصداق في الخارج.

النحو الثاني: وهي المسائل التي يكون المحمول فيها أخصّ من الموضوع، ولكنّه مع ما يقابله يساويان الموضوع كما هو الحال في القبيل الثاني من الأمثلة. فالواجب في قولك: «الواجب موجود» وإن كان أخصّ من الموجود الذي هو موضوع الفلسفة، إلّا أنّه مع ما يقابله ـ وهو الممكن ـ يساوي الموجود، إذ إنّ الموجود بكلّ مصاديقه إمّا واجب وإمّا ممكن. وهكذا الكلام في مثال: العلّة موجودة، فإنّ العلّة أخصّ من الموجود، ولكن هي مع ما يقابلها ـ وهو المعلول ـ تساوي الموضوع وهو الموجود؛ لأنّ الموجود إمّا علّة وإمّا معلول.

قال الطباطبائي في «نهاية الحكمة»: «وأمثال هذه المسائل مع ما يقابلها تعود إلى قضايا مردّدة المحمول، تساوي أطراف الترديد فيها الموجوديّة العامّة، كقولنا: كلّ موجود إمّا بالفعل أو بالقوّة»[1].

• **القسم الثاني**: المسائل المرتبطة بموضوعات سائر العلوم الجزئيّة، وهي

(١) **نهاية الحكمة**، محمّد حسين الطباطبائي، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم المقدّسة: ص٥.

التي يكون المحمول فيها عارضاً لموضوع الفلسفة مع الواسطة، من قبيل: الجسم والجوهر والعرض والنفس والعقل. فالموجود إمّا واجب وإمّا ممكن، والممكن إمّا جوهر وإمّا عرض، والجوهر إمّا جسم أو نفس أو عقل؛ والملاحظ في هذا النحو من الترديد والتقسيم أنّ الذي يعرض الموجود مباشرةً هو الوجوب أو الإمكان، فهما من الأعراض الأوّليّة للموجود المطلق، وأمّا الجوهر فهو يعرض الموجود بواسطة الإمكان. والجسم والنفس والعقل تعرض الموجود بواسطة الجوهريّة، فهي من الأعراض الثانويّة التي تمثّل موضوعات سائر العلوم الأخرى، والبحث في هذه المسائل يندرج أيضاً في الإلهيّات بالمعنى الأعمّ، إلّا أنّ هذه المسائل الفلسفيّة من الدرجة الثانية المترتّبة على محمولات القسم الأوّل من مسائل الفلسفة.

ثمّ إنّ البحث في المسائل الثانويّة التي تمثّل محمولاتها موضوعات بقيّة العلوم الأخرى إنّما هو بحثٌ في مبادئها التصوّريّة والتصديقيّة. فمثلاً: نبحث عن النفس هل هي موجودة ؟ وإذا كانت موجودة فممّ هي؟ أمِنَ الجواهر أم من الأعراض؟ وإذا ثبت أنّها من الجواهر أ مجرّدة هي أم ماديّة؟

فالبحث في وجود النفس إنما هو بحث في المبدأ التصديقي بنحو «كان التامّة»، وأمّا البحث في حدود النفس وتعريفها وبيان كيفيّة وجودها، وأنّها ماديّة أو مجرّدة، حادثة أو قديمة، فإنّه بحث في المبادئ التصديقيّة بنحو كان الناقصة، لأنّه مرتبط ببيان أحكام النفس وحقيقتها بما هي نفس، فإذا علمنا بوجودها واطّلعنا على حقيقتها يصل المجال إلى علم الأخلاق، فيبحث عالم الأخلاق في محمولات النفس وعوارضها الذاتيّة، ويميّز ما ينبغي لها عمّا لا ينبغي، لكي ترتقي في مدارج الكمال.

وهكذا الكلام في الجسم، فبعد أن تتعرّض الفلسفة لمبادئه التصوّريّة والتصديقيّة، يقوم عالم الطبيعيّات بالبحث في خصائصه الفيزيائيّة والكيمائيّة

والنباتيّة ونحو ذلك ممّا له علاقة بالمحمولات والعوارض الذاتيّة للجسم.

كذلك الكلام في علمي الفقه والأصول، فإذا ثبت في الفلسفة أنّ موضوعهما من الموضوعات الحقيقيّة، يكون منهج البحث في تحقيق مسائلهما مختلفاً عمّا لو ثبت أنّ موضوعهما من الموضوعات الاعتباريّة.

إذن: هناك مسائل فلسفيّة ثانويّة يُبحث فيها عن المبادئ التصوّريّة والتصديقيّة لموضوعات العلوم الأخرى، وتلك العلوم تبحث عن عوارض الموضوع بالنحو الذي أثبته الفيلسوف في محلّه، ولهذا سمّيت الفلسفة أُمّ العلوم أو العلم الأعلى؛ لأنّ باقي العلوم سواء في الحكمة النظريّة كالرياضيّات والطبيعيّات والمنطقيات أو في الحكمة العمليّة كالأخلاقيّات وغيرها، كلّها محتاجة في مبادئها التصوّريّة والتصديقيّة إلى علمٍ أعلى وهو الفلسفة. فموضوعات سائر العلوم الجزئيّة أعراضٌ ذاتيّة لموضوع العلم الكلّي الذي هو الفلسفة.

نعم، يبقى الكلام في أنّ وجود الوسائط في المسائل الثانويّة هل يوجب خروج محمولاتها عن دائرة الأعراض الذاتيّة لموضوع الفلسفة؟

هذا ما سيأتي البحث عنه مفصّلاً في الأبحاث اللاحقة، ولكن بنحو الاختصار نقول: إذا تعدّدت الوسائط بنحوٍ يكون مانعاً من جريان البرهان العقلي في محمول المسألة، فالمسألة حينئذٍ لا تكون من المسائل الفلسفيّة، وأمّا إذا كان البرهان العقلي جارياً فالمسألة فلسفيّة وإن تعدّدت الوسائط بين الموضوع والمحمول.

• **القسم الثالث**: المسائل المرتبطة بالإلهيّات بالمعنى الأخصّ، وقد ذكر صدر المتألّهين: أنّ البحث في هذا النحو من المسائل «بحثٌ عن الأسباب القصوى لكلّ موجود معلول، كالسبب الأوّل الذي هو فيّاض كلّ وجود معلول». فالمبدأ الفاعلي والسبب الأوّل الفيّاض لكلّ معلول، أحد تلك الأسباب القصوى، ولا تنحصر تلك الأسباب بالمبدأ الأوّل، بل المراد منها الأعمّ من المبدأ الفاعليّ

والغائيّ والصوريّ والمادّي، وقد صرّح الماتن بهذا المعنى في كتابه «الشواهد الربوبيّة» حيث قال: «ومن مطالب هذه الحكمة إثبات المبادئ القصوى الأربعة للموجودات، أي: الفاعل والغاية والمادّة والصورة»[١].

ولكن سيتّضح في مباحث العلّة والمعلول: أنّ الأسباب جميعاً ترجع إلى المبدأ الفاعلي، والبحث فيه هو ما يسمّى بالإلهيّات بالمعنى الأخصّ، وإنما قدّم صدر المتألّهين هذا القسم من المسائل في عبارته على سائر الأقسام لشرافة موضوعها، وإلّا فإنّها متأخّرة في البحث عن مسائل الإلهيّات بالمعنى الأعمّ بقسميها، كما هو الملاحظ في ترتيب أبواب كتابه «الأسفار».

ثم إنّ هذه الأقسام الثلاثة لمسائل الفلسفة ليست ناتجة عن قسمة عقليّة دائرة بين النفي والإثبات، كما نبّه على ذلك العلامة الطباطبائي في حاشيته على الأسفار، حيث قال: «هذا الذي ذكره من أقسام البحث تبعاً لما ذكره من قبل، مبتنٍ على قسمة غير دائرة بين النفي والإثبات، لا أنّه يشير إلى لمّ البحث وسببه القريب»[٢] فتلك الأقسام الثلاثة مُبتنية على استقراء ناقص لمسائل الفلسفة.

أضواء على النصّ

• قوله قَدَّسَ سِرَّهُ: **(في موضوعيّته للعلم الإلهي...)**.

هذا هو عنوان الفصل الأوّل، ويبدأ الكلام في هذا الفصل من قوله قَدَّسَ سِرَّهُ: اعلم أنّ الإنسان....

ومراد المصنّف من «العلم الإلهي» هو العلم المدوَّن لا المَلَكة.

• قوله قَدَّسَ سِرَّهُ: **(الإنسان قد يُنعت بأنّه واحد أو كثير)**.

لابدّ أن يُلتفت إلى أنّ المراد من الكثرة هنا هي الكثرة العارضة للموجود بما

---

(١) **الشواهد الربوبيّة**، صدر المتألّهين، مصدر سابق: ص١٦.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٢٤، الحاشية رقم (٣).

هو موجود، وليس المراد من الكثرة ما يعرض العدد الذي هو أحد أقسام الرياضيّات، فإنّ العدد باعتباره كمّاً منفصلاً قد تعرضه الكثرة فتكون من أقسامه، وهي من هذه الحيثيّة خارجة عن المسائل الفلسفيّة[١].

• قوله قدّس سرّه: **(وبأنّه كلّي أو جزئي)**.

المراد من الكليّة والجزئيّة هنا هي الكليّة والجزئيّة الفلسفيّة، والكليّة بالمعنى الفلسفيّ مرجعها إلى المفهوم والوجود الذهني، كما أنّ الجزئي الفلسفيّ يساوق الشخصيّة والتشخّص في الوجود الخارجي، وليس المراد منهما الكلّي والجزئي المرتبطين بالمعقولات الثانية المنطقيّة؛ إذ إنّ الكلّي والجزئي المنطقيّين داخلان في مباحث علم المنطق ولا علاقة لهما بالمسائل الفلسفيّة.

• قوله قدّس سرّه: **(ثمّ إنّه لا يمكن أن يوصف الشيء بما يجري مجرى أوسط هذه الأوصاف إلّا من جهة أنّه ذو كّم)**.

مراده من أوسط الأوصاف هو ما ذكره بقوله: «وقد ينعت ـ أي الإنسان ـ بأنّه مساوٍ لشيء أو أصغر منه أو أكبر»، فلا ينعت الإنسان بهذه الأوصاف إلّا إذا كان له كمّ، والكمّ سواء كان متّصلاً أم منفصلاً هو موضوع علم الرياضيات، وهذا معنى أنّ الموضوع قد تخصّص تخصّصاً رياضيّاً، فيخرج عن موضوع علم الفلسفة الذي هو الموجود المطلق من دون أن يتخصّص بقيد خاصّ.

وممّا ذكرنا يتّضح المراد من قوله: «ولا يمكن أن يوصف بما يجري مجرى آخرها إلّا من جهة أنّه ذو مادّة قابلة للتغيّرات» فإنّ آخر الأوصاف ما ذكره بقوله: «وقد ينعت بأنّه متحرّك أو ساكن وبأنّه حارّ أو بارد» فلا يتّصف الإنسان بذلك إلّا إذا تخصّص تخصّصاً طبيعيّاً، أي: إنّ الإنسان لابدّ أن يكون جسماً لكي

---

(١) هذا بحسب ما هو المشهور من تعريف الكلّي الفلسفي، ولكن سيأتي في مطلع الجزء الثاني من الأسفار بيان التعريف الصحيح الذي ينسجم مع طبيعة المباحث الفلسفية.

يتّصف بالحركة والسكون والحرارة والبرودة، ويخرج حينئذٍ عن موضوع الفلسفة.

• قوله قَدَّسَ سِرَّهُ: **(لكنّه لا يحتاج في أن يكون واحداً أو كثيراً إلى أن يصير رياضيّاً أو طبيعيّاً)**.

فالموجود بما هو موجود، صالح لأن يتّصف بالوحدة والكثرة، وهذا معنى ما تقدّم من أنّ موضوع الفلسفة هو الموجود من حيث هو موجود، من غير أن يتخصّص بتخصّصٍ رياضيّ أو طبيعيّ، ومن دون ذلك التخصّص لا يمكن أن يتّصف بالعوارض الذاتيّة الرياضيّة أو الطبيعيّة، فلا يمكن أن يقال: إنّ الموجود إمّا حارّ أو بارد، وإمّا كبير أو صغير، ولكن يُقال: الموجود إمّا واجب أو ممكن، والممكن إمّا جوهر أو عرض، والجوهر إمّا عقل أو نفس أو جسم، والجسم إمّا حارّ أو بارد، كما أنّ الجسم الذي يعرضه الكمّ إمّا صغير أو كبير، وهذه هي التخصّصات الطبيعيّة والرياضيّة.

وهنا قد يُتساءل: لماذا يقتصر الفلاسفة على ذكر التخصّص الطبيعي والرياضي ويُهملون بقيّة التخصّصات كالتخصّص المنطقي والأخلاقي؟

وحصيلة الجواب: إنّ تقسيمات الحكمة في الفلسفة القديمة كانت ترجع إلى هذه العلوم الثلاثة؛ الإلهيّات والطبيعيّات والرياضيّات، وتُدرج سائر فروع المعرفة الأخرى تحت هذه الأقسام الثلاثة، فما لا يُبحث في الطبيعيّات والرياضيات يندرج بالضرورة في الأبحاث الفلسفيّة، التي هي الإلهيّات بالمعنى الأعمّ.

وقد ذكروا أنّ حصر العلوم بتلك الأقسام الثلاثة حصرٌ عقليّ دائر بين النفي والإثبات، فلا يخرج من الأقسام الناتجة عن قسمة عقليّة ثنائيّة أيّ فرع من فروع المعرفة. وقد أكّد ذلك الحصر العقلي جملة من الفلاسفة.

قال الآملي في تعليقته على شرح منظومة السبزواري: «الحكمة العلميّة تنقسم إلى أقسام؛ لأنّ المعلوم الذي خارج عن قدرتنا لايخلو بحسب التصوّر من

أنّه: إمّا يكون مجرّداً عن المادّة ذهناً وخارجاً، بمعنى أنّه لا يحتاج إلى المادّة لا في وجوده الخارجي ولا في وجوده الذهني، وإمّا يكون محتاجاً إليها في كلا الوجودين، وإمّا يحتاج إلى المادّة خارجاً لا ذهناً، وإمّا يكون بالعكس. لكن الأخير غير متحقّق؛ لاستحالة أن يكون الشيء بحسب وجوده الذهني مادّياً وبحسب وجوده الخارجي مجرّداً، وبقيّة الأقسام متحقّقة، فما يكون مجرّداً خارجاً وذهناً فالبحث عنه هو العلم الإلهي، كالبحث عن ذات الله سبحانه وأسمائه وصفاته، والبحث عن المحتاج إلى المادّة بحسب الوجودين هو العلم الطبيعي، فإنّ موضوعه الجسم من حيث إنّه واقع في التغيّر، والجسم يحتاج إلى المادّة خارجاً كما هو واضح وذهناً، حيث إنّ تصوّره إنّما هو بتصوّر هذا المركّب من المادّة والصورة، فلا ينفكّ تصوّره عن تصوّر المادّة، وما يحتاج إلى المادّة خارجاً لا ذهناً هو موضوع للعلم الرياضي بأقسامه الأربعة، من الحساب والهندسة والهيئة والموسيقى»[1].

وذكر شيخنا الأستاذ حسن زاده آملي بياناً آخر للقسمة العقليّة في تعليقته على الأسفار، حيث قال: «وباعتبارٍ آخر قسّموا الحكمة المطلقة هكذا: وهو أنّ الشيء ـ أي الوجود ـ إمّا يجب أن يكون في المادّة أو يمتنع، أو تارةً يحصل فيها وتارةً يتجرّد عنها، والذي يجب فإمّا يجب حصوله فيها في مادّة معيّنة أو لا في مادّة معيّنة، بأن يكون في أيّ مادّة كانت. فالعلم الباحث عمّا يجب حصوله في مادّة معيّنة هو المسمّى بالعلم الطبيعي، والذي يجب حصوله في مادّة غير معيّنة فالعلم الباحث عنه هو المسمّى بالرياضي، والذي يمتنع حصوله في المادّه فالعلم الباحث عنه هو المسمّى بالعلم الربوبي، والذي تارةً في المادّة وتارةً يتجرّد عنها فالعلم الباحث عنه هو المسمّى بالأمور العامّة، وهو الجزء الأوّل من العلم

(١) **درر الفوائد**، محمّد تقي الآملي، مصدر سابق: ج١ ص٦.

الإلهي مطلقاً وبالمعنى الأعمّ»[١]، وكلا العلمين الربوبي والمسمّى بالأمور العامّة يرجعان إلى المباحث الفلسفيّة.

ولكن هذا كلّه في الحكمة النظريّة، وأمّا ما يرتبط بالحكمة العمليّة فهو غير مشمول بما ذكر من القسمة العقليّة، ومن هنا أضفنا سابقاً قيداً آخر، وهو: بلا أن يتخصّص الموجود تخصّصاً أخلاقيّاً أيضاً، يعني ما يرتبط بالحكمة العمليّة.

وأضفنا أيضاً: شريطة أن لا يتخصّص بتخصّص منطقيّ، وهو ما يرتبط بالمعقولات الثانية المنطقيّة، والسبب في ذلك هو أنّ الفلاسفة بحثوا مفصّلاً في أنّ المسائل المنطقيّة هل تندرج في الإلهيّات بالمعنى الأعمّ أم لا؟ فلكي نستبعد البحوث المنطقيّة عمّا نبحثه في الفلسفة اشترطنا أن لا يتخصّص موضوع الفلسفة بتخصّص منطقيّ، بأن لا يكون معقولاً ثانياً.

وقد أشار الآملي إلى استثناء التخصّص الأخلاقي في موضوع الفلسفة بقوله في تتمّة ما نقلناه عنه سابقاً: «وأمّا الحكمة العمليّة التي يكون موضوعها ما يكون تحت قدرتنا واختيارنا، فقد قسّموها إلى تهذيب الأخلاق وتدبير المنزل وعلم السياسة وعلم النواميس وهو الفقه»[٢].

• قوله قدس سره: **(فإذن كما أنّ للاشياء التعليميّة أوصافاً وخواصّ)**.

المراد من التعليميّة هنا هي العلوم الرياضيّة، وسمّيت الرياضيات بالتعليميّة لأنّها كانت تُبحث قبل الفلسفة لتدريب الذهن وتعليمه على ممارسة الأمور البرهانيّة والمجرّدة عن المادّة، لأنّ الرياضيّات وخصوصاً بعض فروعها مبنيّة على التجريد الذهني في مقام الاستدلال، فلكي يُباشر الطالب البحوث الفلسفيّة

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، تعليق آية الله حسن حسن زاده آملي، مصدر سابق: ج١ ص٣٩.

(٢) **درر الفوائد**، مصدر سابق: ج١ ص٦.

يحتاج إلى دراسة بعض المسائل الرياضيّة ليقوى عنده جانب البُعد التجريدي في تفكيره، ولذا كان قدماء الفلاسفة وبعض المتأخّرين منهم يُحذِّرون من لم يقرأ الرياضيّات أن يباشر الدراسات الفلسفيّة.

قال الشيخ حسن زاده آملي في حاشيته على الأسفار: «وإنّما سمّيت العلوم الرياضيّة بالتعليميّة، لأنّهم كانوا يبتدئون في التعليم بها ليرتاض فكر طالب الحقائق بها، فيعتدل ويستقيم ويعتاد لتحصيل الحقائق على ما هي عليها، سيّما علم الهندسة، التي لها شأن عظيم وحظّ جسيم في ذلك.

قال الفارابي في رسالته (فيما ينبغي أن يُقدّم قبل الفلسفة) ما هذا لفظه: وأمّا الذي ينبغي أن يُبدأ به قبل تعلّم الفلسفة، فأصحاب إفلاطون يرون أنّه علم الهندسة، ويستشهدون على ذلك بقول إفلاطون، لأنّه كتب على باب هيكله: (مَن لم يكن مهندساً فلا يدخل علينا) وذلك لأنّ البراهين المستعملة في الهندسة أصحّ البراهين كلّها»[1].

• قوله قدس سره: (**الرياضيات من الهيئة والهندسة والحساب والموسيقى**).

إنّ هذا التقسيم الرباعي لعلم الرياضيات ناشئ من طبيعة موضوعه الذي هو الكمّ، فإنّ الكمّ إمّا متّصل أو منفصل، والكمّ المتّصل إمّا متحرّك أو ساكن، فالمتحرّك هو موضوع علم الهيئة، والساكن هو موضوع علم الهندسة، والكمّ المنفصل إمّا أن تكون له نسبة تأليفيّة أو لا، فإن كانت بين أجزائه هيئة تأليفيّة فهو موضوع علم الموسيقى، وإذا لم تكن بين أجزائه هيئة ونسبة تأليفيّة فهو موضوع علم الحساب.

ثمّ إنّ كلمة هندسة فارسيّة الأصل، أصلها «أندزه» وهو مخفّف «أندازه»

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صحّحه وعلّق عليه آية الله حسن زاده آملي، مصدر سابق: ج١ ص٣٨.

التي تعني الحجم والمقدار في اللغة الفارسيّة، ولفظها بعد التعريب «هندسة».

وأمّا علم الموسيقى، فهو من العلوم التعليميّة النظريّة، وهو يختلف عن الموسيقى المحرّمة في علم الفقه، فإنّ هذه مرتبطة بالأصوات ونحوها.

• قوله قدّس سرّه: (**يبحث عنها في الطبيعيّات بأقسامها**).

ذكروا أنّ لعلم الطبيعيّات ثمانية أقسام، وهي تشترك جميعاً في موضوع واحد وهو الجسم، والتعدّد يقع بلحاظ اختلاف الاعتبارات من جهة تركّب الجسم وبساطته، حيث كانوا يعتقدون ببساطة الأجسام الفلكيّة وتركّب الأجسام العنصريّة، وهو مبنيّ على قوانين الطبيعيّات القديمة.

والأقسام الثمانية هي:

١. ما يسمّى عندهم بسمع الكيان، والمراد منه أوّل ما يسمع في الكائنات الطبيعيّة، وهي مبادئ الطبيعيّات، من الزمان والمكان والحركة والسكون ونحو ذلك.

٢. ما يسمّى بعلم السماء والعالم، ويبحث فيه عن أحوال الأجسام البسيطة بناءً على الطبيعيّات القديمة.

٣. علم الكون والفساد، ويعرف فيه ما يقع في عالم المادّة، من الانقلاب والاستحالة والتوليد والتوالد وتفاعل الأجسام فيما بينها.

٤. ما يطلق عليه علم الآثار العلويّة، وهو ما يبحث فيه عن الأحوال الجويّة، من السُّحب والأمطار والثلوج ونحوها.

٥. علم المعادن الأرضيّة.

٦. علم النبات.

٧. علم الحيوان.

٨. علم النفس.

هذه هي الأقسام الثمانية للطبيعيّات.

ويستند أساس القسمة فيها على تقسيم الطبيعيّات إلى أجسام بسيطة وهي الفلكيّات التي تقع موضوعاً لعلم السماء والعالم، وإلى أجسام مركّبة وهي العنصريات التي تقع موضوعاً لعلم النبات والحيوان وعلم النفس، وكذا الجمادات التي تقع بدورها موضوعاً لعلم المعادن والآثار العلويّة، وأمّا علم الكون والفساد فتشترك فيه سائر العنصريات من الأجسام الطبيعيّة، وأمّا علم سمع الكيان فهو بمنزلة العناصر المشتركة في جميع علوم الطبيعيّات، فعلم السماع الطبيعي الذي يسمّى بـ«سمع الكيان» تقع مسائله عناصر مشتركة بين الأجسام العنصريه بما في ذلك الأجسام الفلكيّة البسيطة.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: (**للموجود بما هو موجود عوارض ذاتيّة**).

المراد من العوارض الذاتيّة هي المحمولات بالذات على موضوع العلم، لا العرض في مقابل الجوهر، وسيأتي لاحقاً التعرّض للمراد من الأعراض الذاتيّة في قبال الأعراض الغريبة غير الذاتيّة.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: (**يبحث عنها في العلوم الإلهيّة**).

المقصود من العلوم الإلهيّة: الإلهيّات بالمعنى الأعمّ، بما يشمل الإلهيّات بالمعنى الأخصّ، وكذا البحث في موضوعات سائر العلوم الجزئيّة كما تقدّمت الإشارة إليه سابقاً، أي ما يقابل الرياضيّات والطبيعيّات ونحوها.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: (**بحث عن الأسباب القصوى**).

الأسباب القصوى هي: المبدأ الفاعليّ والغائيّ والصوريّ والمادّي.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: (**لكلّ موجودٍ معلول**).

يُحتمل أن يكون تقييد الموجود بالمعلول لإحدى حيثيّتين:

الحيثيّة الأولى: للتنبيه على أنّ الجعل والإيجاد لا يتعلّق بكلّ موجود، فإنّ الموجود الواجب ليس مجعولاً ولا مفاضاً من أسباب قصوى، فتقييد الموجود بكونه معلولاً إنّما هو مقتضى الجعل والإفاضة.

الحيثيّة الثانية: أنّ الموجود المجعول من قبل الأسباب القصوى إنّما يندرج بحثه في المسائل الفلسفيّة من جهة معلوليّته، فالمسائل الفلسفيّة لا تشمل مطلق الموجود ولو من جهة جسميّته أو كمّيته أو طوله وقصره، فإنّ هذه الحيثيّة وإن كانت من أحكام الموجود أيضاً ولكنّها خارجة موضوعاً عن مباحث الفلسفة وداخلة في موضوع العلوم الجزئيّة، فالموجود من جهة معلوليّته يكون مسألة فلسفيّة.

فالمصنّف يريد أن يميّز بهذه العبارة بين حيثيّه البحث الفلسفيّ وحيثيّة العلوم الجزئيّة.

• قوله قدس سره: (**كالسبب الأوّل الذي هو فيّاض كلّ وجود معلول**).

هذا هو النوع الثالث من أنواع المسائل الفلسفيّة، وإنّما قدّمه المصنّف في عبارته لأهمّيته وشرافة موضوعه، وإلّا فإنّ الإلهيّات بالمعنى الأخصّ ليست شيئاً وراء الإلهيّات بالمعنى الأعمّ، بل هي مسألة من مسائلها، فإنّ الموجود إمّا واجب أو ممكن، والواجب هو موضوع الإلهيّات بالمعنى الأخصّ، وقد أفرزها الفلاسفة كمرحلة مستقلّة وجعلوها آخر الأبحاث الفلسفيّة، والسبب في ذلك أهمّيّة موضوعها وتوقّف الكثير من مباحثها على تحقيق مسائل الإلهيّات بالمعنى الأعمّ.

• قوله قدس سره: (**وإمّا بحث عن موضوعات سائر العلوم الجزئيّة**).

ذكرنا أنّ البحث عن موضوعات العلوم الجزئيّة في الفلسفة إنّما هو بحث عن مبادئها التصوّريّة والتصديقيّة بنحو كان التامّة فحسب، وأمّا البحث عن كان الناقصة لموضوعات تلك العلوم فهو داخل في مسائل العلوم الجزئيّة سواء ما يرتبط بالحكمة النظريّة أو العمليّة.

• قوله قدس سره: (**فموضوعات سائر العلوم كالأعراض الذاتيّة لموضوع هذا العلم**).

إنّ موضوعات سائر العلوم في واقعها أعراض ذاتيّة لموضوع الفلسفة، ولذا قال المصنّف بعد ذلك: «فاستقام كون الموضوعات لسائر العلوم أعراضاً في الفلسفة الأولى»، والكاف في قوله: «كالأعراض الذاتيّة» للتشبيه، فهو يريد أن يشبّه ويمثّل موضوعات سائر العلوم بالأعراض الذاتيّة في كيفيّة عروضها على موضوع العلم، ولذا جاء بكاف التشبيه، وإنّما جاء بها ـ مع اعتقاده بأنّ موضوعات سائر العلوم أعراضٌ ذاتيّة لموضوع الفلسفة ـ لأنّ الذهن يستبعد أن يكون موضوع علم عرضاً ومحمولاً ذاتيّاً لموضوع علم آخر، فلدفع هذا الاستبعاد عن الذهن جاء بكاف التشبيه، وشبّه المقام بالأعراض الذاتيّة وإن كان بحسب الحقيقة والواقع من الأعراض الذاتيّة ولكنّها أعراضٌ ثانويّة تعرض موضوع العلم بالواسطة كما تقدّم، فالمصنّف شبّه الأعراض الثانويّة بالأعراض الأوّليّة لدفع ذلك الاستبعاد الذهني.

• قوله قدس سره: (**وسيتّضح لك من طريقتنا في تحقيق مباحث الوجود**).

المراد من طريقته: هي أنّ الوجود أصيل في الخارج وأنّه حقيقة واحدة ذات مراتب مشكّكة.

• قوله قدس سره: (**حقيقة دار الأسرار الإلهيّة**).

هذا من قبيل خلط المباحث العرفانيّة بالمباحث الفلسفيّة، وهو ما يقع كثيراً في الحكمة المتعالية وغيرها من الكتب الفلسفيّة.

• قوله قدس سره: (**إنّ الماهيّات من الأعراض الأوّليّة الذاتيّة لحقيقة الوجود**).

بعد أن يُثبت صدر المتألّهين على طريقته أنّ الوجود هو الأصيل وأنّه المصداق الأوحد للواقعيّة التي هي موضوع الفلسفة، تكون الماهيّة هي العارضة على الوجود، ويكون الوجود موضوعاً لكلّ المسائل الفلسفيّة، ويكون قولنا: «الإنسان موجود»، من باب عكس الحمل لأجل أُنس الذهن بالماهيّات، فحيث إنّ الذهن مأنوس بالماهيّات يجعل الماهيّة هي المعروضة في مقام الإثبات،

والوجود هو العارض، وإن كان الوجود لأصالته في الخارج هو المعروض الحقيقي والماهيّة عارضة عليه؛ لاعتباريّتها وعدم أصالتها في الخارج.

قال الطباطبائي في نهاية الحكمة: «إنّ المسائل فيها ـ أي الفلسفة ـ مسوقة على طريق عكس الحمل، فقولنا: (الواجب موجود)، و(الممكن موجود)، في معنى: الوجود يكون واجباً ويكون ممكناً»[1].

ثمّ إنّ المراد من الماهيّات هنا مصاديقها، التي هي الإنسان والبقر والسماء والأرض ونحوها وليس المراد مفهوم الماهيّة، فإنّه لا يعرض حقيقة الوجود.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**حقيقة الوجود**).

تطلق حقيقة الوجود ويُراد منها أحد اصطلاحات ثلاثة:

١. حقيقة الوجود في قبال العدم، فتشمل الواجب والممكن على حدٍّ سواء.

٢. حقيقة الوجود المساوقة لواجب الوجود، في قبال ممكن الوجود.

٣. حقيقة الوجود بمعنى المصداق الذي ينطبق عليه مفهوم الوجود.

وهذا الاصطلاح الثالث هو المقصود في عبارة المصنّف، فإنّ مصداق مفهوم الوجود هو الذي تعرضه الماهيّة، إذ إنّ المفاهيم الماهويّة ـ كمفهوم الإنسان والبقر ـ تعرض مصداق الوجود على حدّ عروض المفاهيم الفلسفيّة له، نظير عروض مفهومي الوحدة والكثرة الفلسفيين في قولنا: «الموجود واحد أو كثير»؛ ولذا قال قُدِّسَ سِرُّهُ: «كما أنّ الوحدة والكثرة وغيرهما من المفهومات العامّة، من العوارض الذاتيّة لمفهوم الموجود بما هو موجود» ومراده من «المفهومات العامّة» المفاهيم الفلسفيّة الأوّليّة في قبال «المفاهيم الماهويّة»، فهي من قبيل المسائل الفلسفيّة الثانويّة.

---

(١) **نهاية الحكمة**، محمّد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ص٦.

في أنّه لا يمكن تعريف الوجود العامّ بحدّ أو رسم

المبادئ التصوريّة والتصديقيّة لموضوع الفلسفة

١. المبادئ التصوريّة والتصديقيّة لموضوع الفلسفة ومسائلها

٢. بداهة المبادئ التصوريّة لموضوع الفلسفة

٣. بداهة المبادئ التصديقيّة لموضوع الفلسفة

في أنّه لا يمكن تعريف الوجود العامّ بحدّ أو رسم

وبالجملةِ: هذا العلمُ ـ لفرطِ علُوِّهِ وشمولهِ ـ باحثٌ عن أحوال الموجودِ بما هو موجودٌ وأقسامِه الأوّليّة، فيجبُ أنْ يكونَ الموجودُ المطلقُ بيِّناً بنفسِه، مستغنياً عن التعريفِ والإثباتِ، وإلّا لم يكنْ موضوعاً للعلمِ العامّ.

وأيضاً: التعريفُ إمّا أنْ يكونَ بالحدِّ أو بالرسمِ، وكلا القسمينِ باطلٌ في الوجود.

أمّا الأوّلُ: فلأنّه إنّما يكونُ بالجنس والفصل، والوجودُ ـ لكونهِ أعمَّ الأشياءِ ـ لا جنسَ له، فلا فصلَ لهُ، فلا حدَّ له.

وأمّا الثاني: فلأنّه تعريفٌ بالأعرف، ولا أعرفَ من الوجود. فمَنْ رامَ بيانَ الوجودِ بأشياءَ على أنّها هي أظهرُ منه، فقد أخطأَ خطأً فاحشاً.

ولمّا لم يكنْ للوجودِ حدٌّ، فلا برهانَ عليه؛ لأنَّ الحدَّ والبرهانَ متشاركانِ في حدودِهما، على ما تبيَّنَ في القسطاس.

وكما أنّ من التصديقِ ما لا يمكنُ إدراكُه ما لَم يُدرَكْ قبلَه أشياءُ أُخَرُ، مثلَ أن نريدَ أنْ نعلمَ أنَّ العقلَ موجودٌ، نحتاجُ أوّلاً إلى أنْ نحصِّل تصديقاتٍ أخرى، ولا محالةَ تنتهي إلى تصديقٍ لا يتقدَّمُه تصديقٌ آخرُ، بل يكونُ واجباً بنفسِه أوّلياً بيّناً عندَ العقل بذاتِه، كالقول بأنَّ الشيءَ شيءٌ، وأنَّ الشيءَ ليس بنقيضِه، وأنَّ النقيضينِ لا يجتمعانِ ولا يرتفعانِ في الواقع وعن الواقع، فكذلك القولُ في بابِ التصوّرِ، فليس إذا احتاجَ تصوّرٌ إلى تصوّرٍ يتقدَّمُه يلزمُ ذلك في كلِّ تصوّرٍ، بل لابدّ من الانتهاءِ إلى تصوّرٍ

يقفُ ولا يتّصلُ بتصوّرٍ سابقٍ عليه، كالوجوبِ والإمكانِ والوجود. فإنّ هذه ونظائرَها معانٍ صحيحةٌ مركوزةٌ في الذهن مرتسمةٌ في العقلِ ارتساماً أوّليّاً فطرياً. فمتى قُصِدَ إظهارُ هذه المعاني بالكلام فيكونُ ذلك تنبيهاً للذهن وإخطاراً بالبالِ، وتعييناً لها بالإشارة من سائرِ المرتكزاتِ في العقل؛ لإفادتِها بأشياءَ هيَ أشهرُ منها.

في أنّه لا يمكنُ إثباتُ طبيعةِ الوجودِ المطلق في نفسِه

وأمّا إثباتُ الوجودِ لموضوعِ هذا العلم، أي الموجودِ بما هو موجودٌ، فمستغنىً عنه بل غيرُ صحيحٍ بالحقيقة لأنَّ إثباتَ الشيءِ لنفسِه غيرُ ممكنٍ لو أُريدَ به حقيقةُ الإثبات، وخصوصاً إذا كان ذلك الشيءُ نفسَ الثبوت؛ فإنّ الثابتَ أو الموجودَ أو غيرَهما من المرادفاتِ، نفسُ مفهومِ الثبوتِ والوجود، كما أنّ المضافَ بالحقيقةِ هو نفسُ الإضافةِ لا غيرُها إلّا بحسب المجازِ، سواءٌ كان الوجودُ وجودَ شيءٍ آخرَ أو وجودَ حقيقتِهِ وذاتِهِ، وهو بما هو هو ـ أي المطلق ـ لا يأبى شيئاً مِن القسمين، وليس يستوجبُ ببرهانٍ ولا تبيين، بضرورة أنّ الكونَ في الواقعِ دائماً هو كونُ شيءٍ فقطْ أو كونُ نفسِه البتّة، بل البرهانُ والحسُّ أوجبا القسمينِ جميعاً.

الثاني كالوجودِ الذي لا سببَ له، والأوّلُ كالوجودِ الذي يتعلّقُ بالأجسام. فالوجودُ الغيرُ المتعلّق بشيءٍ هو موجوديّةُ نفسِه، والوجودُ العارضُ هو موجوديّةُ غيرِهِ.

الشرح

المبادئ التصوريّة والتصديقيّة لموضوع الفلسفة

بيّن المصنّف في هذا المقطع من الفصل الأوّل المبادئ التصوّريّة والتصديقيّة لموضوع الفلسفة الذي هو الموجود، وحاول أن يُثبت بداهة كلا المبدأين.

ولكي تتّضح حقيقة الأمر في هذه المسألة لابدّ من البحث في العناوين التالية:

١. المراد من المبادئ التصوّريّة والتصديقيّة.

٢. بداهة المبادئ التصوّريّة لموضوع الفلسفة.

٣. بداهة المبادئ التصديقيّة لموضوع الفلسفة.

١. المبادئ التصوريّة والتصديقيّة لموضوع الفلسفة ومسائلها

المبادئ في كلّ علم: عبارة عن مجموعة من المعلومات القبليّة التي يتوقّف عليها تصوّر موضوع العلم ومعرفة موضوعات مسائله والوقوف على مفاهيمها وحدود وأجزاء ماهيّاتها، كما يتوقّف عليها أيضاً التصديق بوجود الموضوع ومعرفة الأسس التي يتمّ بواسطتها إثبات مسائل العلم وكذا التصديق بوجود موضوعاتها.

والمبادئ التي يتوقّف عليها تصوّر الموضوع ومعرفة مفهومه وحدود ماهيته، هي التي تسمّى بالمبادئ التصوّريّة.

وأمّا المبادئ التي يتوقّف عليها التصديق بوجود الموضوع لكلّ علم، فهي التي تسمّى بالمبادئ التصديقيّة.

قال الآملي في تعليقته على شرح المنظومة: «وقد عُرِّف المبادئ في المنطق بما

يبتني عليه المسائل، وقُسِّم إلى المبادئ التصوُّريّة وهي المفيدة لتصوُّرات أطرافها، مثل حدود الموضوعات وحدود أجزائها وأعراضها، والتصديقيّة وهي المفيدة للتصديقات المأخوذة في دلائلها كمقدّماتٍ بيّنة بنفسها أو مأخوذة على وجه الإذعان، مبينّة في علم أعلى»[١].

ولكنّ هذا التعريف الذي ذكره الآملي للمبادئ أغفل نقطة مهمة جدّاً، وهي أنّ المبادئ ـ أعمّ من كونها تصوّريّة أو تصديقيّة ـ لا تختصّ بما يبتني عليه مسائل العلم من معرفة حدود موضوعاتها والتصديق بوجودها، وإنّما لدينا مبادئ لنفس موضوع العلم ومبادئ أخرى لموضوعات مسائله. فالفلسفة ـ مثلاً ـ موضوعها «الموجود بما هو موجود» والمبادئ يبحث فيها عن تصوّر ماهيّته ومفهومه والتصديق بوجوده وثبوته في الخارج، كذلك الحال في موضوعات مسائل العلم، فإنّك تقول: «الموجود إمّا واجب وإمّا ممكن، والممكن إمّا جوهر وإمّا عرض»، و«الإمكان» في هذه الجملة الأخيرة أحد موضوعات المسائل الفلسفيّة. فالبحث عن المراد من مفهومه وإثبات المقصود من حقيقته من المبادئ التصوّريّة، كما أنّ التماس الدليل على إثبات وجوده في الخارج من المبادئ التصديقيّة. إذن المبادئ على نحوين:

أوّلها: مبادئ موضوع نفس العلم، الذي هو الموجود بما هو موجود في الفلسفة.

وثانيها: مبادئ الموضوعات المختصّة بكلّ مسألة من مسائل العلم، نظير الوجوب والإمكان والعلّة والمعلول والجوهر والعرض، وغيرها من الموضوعات المرتبطة بالمسائل الفلسفيّة.

ثم إنّ المبادئ التصوّريّة - أعمّ من كونها مبدأً تصوّرياً لنفس موضوع العلم أو

---

(١) **درر الفوائد،** مصدر سابق: ج٢ ص١٢٦.

مبدأً تصوّرياً لموضوعات مسائل العلم ـ كلّها خارجة عن حريم مباحث ذلك العلم، والسبب في ذلك واضح، لأنّه سيأتي لاحقاً أنّ مسائل العلم هي التي يُبحث فيها عن إثبات العوارض الذاتيّة لموضوع العلم، فكلّ علمٍ باحثٌ عن الأحوال الذاتيّة لموضوعه، وهو ما يسمّى بالبحث عن «كان الناقصة» للموضوع الذي هو ثبوت شيء (المحمول) لشيءٍ (الموضوع) ومنهما تتكوّن المسألة المختصّة بكلّ علم.

وأمّا البحث عن مفهوم الموجود والواجب والممكن والجوهر والعرض وتعريفاتها وكلّ ما هو على مستوى المبدأ التصوّري لموضوع العلم وموضوعات مسائل الفلسفة فهو خارج عن مسائل الفلسفة وعن مسائل أيّ علم من العلوم الأخرى، لأنّ البحث في ذلك بحث عن ذات الموضوع وحقيقته وماهيتّه، وليس هو بحثاً عن ثبوت شيء للموضوع، كي يكون داخلاً في مسائل العلم.

وأمّا بالنسبة إلى المبادئ التصديقيّة فما يختصّ منها بموضوع العلم ذاته فهو خارج عن مسائل العلم أيضاً بنفس ما ذكرناه من الوجه في المبادئ التصوّريّة، لأنّ البحث عن «كان الناقصة» والعوارض الذاتيّة لموضوع العلم يستدعي أن يكون الموضوع ثابتاً في الرتبة السابقة تصوّراً وتصديقاً وهو ما يرتبط بـ «كان التامّة» للموضوع.

فالمسائل يُبحث فيها عن ثبوت شيء لشيء، وثبوتُ شيء لشيء فرعُ ثبوت المثبت له ـ وهو الموضوع ـ تصوّراً وتصديقاً؛ إذ ما لم يكن الموضوع موجوداً في نفسه بنحو مفاد «كان التامّة» لا يُعقل أن يثبت له شيء على نحو مفاد «كان الناقصة». ففي الفلسفة ما لم يكن الموجود المطلق - الذي هو الواقعيّة - متحقّقاً في الخارج، لا يمكن البحث عن عوارضه الذاتيّة. هذا بالنسبة إلى الموضوع الكلّي لنفس العلم.

وأما المبادئ التصديقيّة لموضوعات مسائل العلم فقد تكون من مسائل نفس ذلك العلم، فإنّ إقامة الدليل والبرهان على وجود الواجب والممكن

والعلّة والمعلول والتصديق بذلك داخل في مسائل العلم ويُعدّ من المسائل الفلسفيّة. فقولنا مثلاً: «الممكن موجود» مسألة من مسائل الفلسفة، وكذا قولنا: «الواجب موجود»؛ وذلك لأنّ إقامة البرهان على وجود الممكن والواجب عبارة أخرى عن إثبات شيء لشيء وهو الموضوع العامّ؛ إذ يثبت بذلك أنّ الموجود المطلق إمّا واجب أو ممكن، فيكون اندراجه في مسائل الفلسفة على القاعدة.

والحاصل: أنّ المبادئ التصوّريّة خارجة عن مسائل العلم مطلقاً، وأمّا المبادئ التصديقيّة: فما يختصّ منها بموضوع العلم فهو خارج عن المسائل أيضاً، وما يختصّ منها بموضوعات المسائل فقد تكون من مسائل ذلك العلم، ويكون دورها إثبات وجود الموضوعات الخاصّة بكلّ مسألة من مسائل العلم.

ومن هنا ذكرنا سابقاً: أن موضوعات سائر العلوم (كالكمّ في الرياضيات، والجسم في الطبيعيات) إنّما تُبحث مبادئها التصديقيّة وجملة من مبادئها التصوّريّة في الفلسفة؛ ولذا تسمَّى الفلسفةُ « أمَّ العلوم» و«العلم الأعلى».

وأمّا المبادئ التصوّريّة والتصديقيّة لموضوع الفلسفة وموضوعات مسائلها، فهي ما يتكفّل بيانها المقطع الذي نحن بصدد شرحه من متن الأسفار، ويذكر الفلاسفة في هذا المجال ـ كما سيتّضح ـ بأنّه لا يوجد هناك علم أعلى وراء الفلسفة يُبحث فيه عن مبادئها التصوّريّة والتصديقيّة، ولذا أثبتوا قبل الدخول في مسائل الفلسفة أنّ موضوع الفلسفة ـ وهو أصل الواقعيّة والموجود المطلق ـ مفهومُه بديهيٌّ لا يحتاج إلى ما يبيّنه ويشرح حقيقته، وكذلك أثبتوا بداهة المبدأ التصديقي لموضوع الفلسفة، بمعنى: أنّ موضوع الفلسفة لا يحتاج إلى دليل وبرهان على وجوده في الخارج، فإنّ ثبوت الموجوديّة في الخارج لأصل الواقعيّة بديهيٌّ.

وأخيراً: ذكر بعضهم بأنّه يمكن التوسّع في تعريف العلم ومسائله بنحوٍ يكون شاملاً للمبادئ التصوّريّة والتصديقيّة مطلقاً، ولكن تكون ذات مرتبتين، مرتبة يُبحث فيها عن مفاد «كان التامّة» تصوّراً وتصديقاً، ومرتبة لاحقة يُبحث

فيها عن مفاد «كان الناقصة» وثبوت شيءٍ لشيءٍ، وهذه المسائل هي التي يُبحث فيها عن الأعراض الذاتيّة لموضوع العلم.

وبناءً على هذا «يلزم أن تكون المسائل المندرجة في العلم على نحوين، فبعض منها على نحو ثبوت الشيء، وهي التي يُبحث فيها عن ثبوت الموضوع وأجزائه؛ وبعض منها على نحو ثبوت شيء لشيء، وهي التي يبحث فيها عن العوارض اللاحقة على موضوعه بعد الفراغ عن ثبوته وثبوت أجزائه، فلا محالة تكون الطائفة الثانية متأخّرة عن الأولى وضعاً كما تكون متأخّرة عنها طبعاً، وتصير الطائفة الأولى من مبادئ الثانية، وهذا ما راموه من كون إثبات الموضوع وأجزائه من المبادئ، أي من مبادئ الطائفة الثانية، والحقّ في المقام هو ذلك، فإن شئت عبّر عن العلم بالطائفة الثانية، واجعل الطائفة الأولى من المبادئ، وإن شئت اجعل الطائفتين كلتيهما من المسائل، لكن مع انحفاظ الرتبة بينهما، بتقديم الطائفة الأولى على الثانية وضعاً كما هي متقدّمة عليها طبعاً، لكن الأليق هو ما ذكروه»[1] من أنّ المبادئ خارجة عن مسائل العلم.

ومن هنا نجد أنّ البعض أدرج مباحث المبادئ التصوّريّة والتصديقيّة للفلسفة في مسائل العلم، كما لعلّه يظهر من المصنّف في الأسفار؛ حيث جعل البحث في مبادئ الفلسفة في الفصل الأوّل من المرحلة الأولى وأخرجه من مقدّمة الكتاب، ولا ضير في ذلك بعد أن كان هذا المبحث سابقاً في الرتبة على المباحث اللاحقة.

٢. بداهة المبادئ التصوريّة لموضوع الفلسفة

قبل الدخول في ذكر الشواهد على بداهة المبادئ التصوّريّة لموضوع الفلسفة، لابدّ من التعرّض بنحو الاختصار إلى بعض المقدّمات المفيدة في المقام:

---

(١) **درر الفوائد**، مصدر سابق: ج٢ ص١٢٩.

المقدّمة الأولى: انقسام المعرفة البشريّة إلى البديهيّ والنظريّ

إنّ المعرفة ومدركات العقل البشري سواء كانت تصوّريّة أم تصديقيّة، تنقسم إلى معرفة بديهيّة أوّليّة غنيّة عن حركة الفكر وإمعان النظر، وإلى معرفة نظريّة بحاجة إلى التعريف والبيان على مستوى المعارف التصوّريّة، وإلى البرهنة والاستدلال على مستوى المعارف التصديقيّة. فمن بين التصوّرات والتصديقات يوجد لدينا مفاهيم وقضايا بديهيّة، غنيّة عن البيان أو البرهان؛ إذ لولا وجود بعض المفاهيم والأحكام البديهيّة والبيّنة بالذات، لأصبحت المعارف البشريّة كلّها نظريّة بحاجة إلى الكسب والنظر، فترجع علوم البشر إلى جهالات أو يلزم التسلسل الباطل.

والمصنّف في المقام يحاول ذكر بعض الشواهد الدالّة على بداهة موضوع الفلسفة تصوّراً وتصديقاً.

المقدّمة الثانية: ضابطة البديهيّ والنظريّ

إنّ ملاك وضابطة البديهيّ والنظريّ في المفاهيم التصوّريّة يختلف عن ضابطة البديهيّ والنظريّ في القضايا التصديقيّة؛ وذلك لأنّ الضابطة في التصديقات البديهيّة هي تصديق العقل بها لذاتها، أي بدون سبب خارج عنها، بأن يكون تصوّر الطرفين مع توجّه النفس إلى النسبة بينهما كافياً في الحكم والجزم بصدق القضيّة، وهذا من قبيل: «اجتماع النقيضين محال»، فهي قضيّة تصديقيّة أوّليّة، بمعنى أنّ ثبوت المحمول للموضوع فيها لا يحتاج إلى دليل وبرهان خارج عنها، وإنّما نفس تصوّر الموضوع والمحمول والنسبة بينهما كافٍ للتصديق بتلك النتيجة، خلافاً للقضايا النظريّة، فإنّ ثبوت المحمول للموضوع فيها يحتاج إلى دليل يثبت ذلك، كقولنا ـ مثلاً ـ: زوايا المثلّث تساوي قائمتين[1].

---

(١) **المنطق**، الشيخ محمّد رضا المظفر، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم: ج٣ ص٣٢٨.

وأمّا الميزان في معرفة كون المفاهيم التصوّريّة بديهيّة أو نظريّة فهو مختلف تماماً عمّا ذكرناه في القضايا التصديقيّة، لأنّ ذلك مبتنٍ على الاحتياج إلى التعريف وعدمه، والتعريف عبارة أخرى عن التجزئة والتحليل العقليّ للمفهوم، وهذا إنّما يكون في المفاهيم المركّبة، حيث نتوسّل بالعناصر والمفاهيم الذهنيّة الأوّليّة والبسيطة للوقوف على ذاتها وحقيقتها، فالإنسان ـ مثلاً ـ إذا أردنا أن نقف على تعريفه الحقيقي فلابدّ من معرفة العناصر المفهوميّة المكوّنة له، وهي «الحيوانيّة الناطقيّة»، وكذلك إذا أردنا أن نفهم معنى «الحيوان» فلابدّ من معرفة معنى «الجوهر والجسم النامي والحسّاس المتحرّك بالإرادة» وهكذا الحال في سائر المفاهيم المركّبة، وهذا نظير المركّبات الخارجيّة، كالماء ـ مثلاً ـ فإنّه لكي نقف على حقيقته لابدّ من تحليله إلى العناصر الأساسيّة المكوّنة له.

وأمّا إذا كان المفهوم بسيطاً، فإنّه لا يحتاج إلى التعريف والتحليل العقليّ للوقوف على حقيقته، لأنّه لا أجزاء له لكي يكون قابلاً للتحليل المفهومي والتجزئة العقليّة.

وهذا هو معنى قول الحكماء: إنّ المفهوم البديهيّ هو الذي يكون معقولاً «بنفس ذاته، ولا يحتاج فيه إلى توسيط شيء آخر، فلا معرّف له من حدّ أو رسم»[1]، أي: إنّنا لا نحتاج إلى توسيط مفهوم آخر لكي نتعرّف عليه، وهذا خلافاً للمفهوم النظريّ، فإنّه مفتقر إلى توسيط مفهومٍ أو أكثر للوصول إلى حقيقته ومعناه.

إذن: الملاك في كون المفهوم بديهياً هو أنّه لا يحتاج إلى التعريف المنطقي للوقوف على حقيقته وحدّه وماهيّته.

---

(١) **بداية الحكمة**، محمّد حسين الطباطبائي، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم: ص١١.

المختار لضابط البديهيّ والنظريّ في التصورات

إنّ التعريف موطنه المفاهيم والتصوّرات الذهنيّة لا الواقع الخارجي، وما يهمّنا من المفاهيم في المقام هي المفاهيم الفلسفيّة والمفاهيم الماهويّة. ثم إنّ المفاهيم الماهويّة تنقسم إلى مفاهيم مركّبة كالجسم، وإلى مفاهيم ماهويّة بسيطة كالمقولات العالية من قبيل الكمّ والكيف، وأمّا المفاهيم الفلسفيّة فلا تكون إلّا بسيطة، ولا يوجد لدينا مفهوم فلسفيّ مركّب.

وعلى هذا الأساس فالمفاهيم الماهويّة المركّبة يمكن تعريفها بالجنس والفصل الذي هو التعريف المنطقي الحدّي، كما يمكن تعريفها أيضاً بالعرضيّ العامّ والعرضيّ الخاصّ وهو التعريف بالرسم، أمّا المفاهيم الماهويّة البسيطة كالمقولات العالية، فلخلوّها عن الأجزاء الداخليّة لا جنس لها ولا فصل، فلا يمكن تعريفها تعريفاً حدّياً، وإنّما يتمّ تعريفها بالعرضيّ العامّ والعرضي الخاصّ وهو التعريف بالرسم، على أن تكون تلك التعاريف والمعرِّفات ـ بالكسر ـ أجلى وأوضح مفهوماً من المعرَّف ـ بالفتح ـ وإلّا فلا يكون تعريفاً حقيقياً.

والمفاهيم الفلسفيّة لا تقبل التعريف بالحدّ لأنّها بسائط، فلا جنس ولا فصل لها، ولا تقبل أيضاً التعريف بالرسم الماهويّ، لأنّ العرضيّ العامّ والخاصّة من لوازم الجنس والفصل، ولا جنس ولا فصل لها كما تبيّن، ولكنّها قابلة للتعريف بما يوازي التعريف بالرسم في الماهيّات، أي بالأمور العامّة أو الخاصّة الخارجة عن ذلك المفهوم والملازمة له، وبساطة المفهوم ليست هي ملاك الاستغناء عن التعريف، وذلك بقرينة المقولات الماهويّة العالية، فهي بسائط ومع ذلك يمكن تعريفها تعريفاً رسمياً، كذلك المفاهيم الفلسفيّة لا تكفي بساطتها ملاكاً في الاستغناء عن التعريف، بل يمكن تعريفها بالأمور الخارجة عنها والملازمة لها، وهو تعريف يوازي التعريف بالرسم في المفاهيم الماهويّة البسيطة، فبساطة المفهوم

إنما تنفي التعريف الحدّي، وأما التعريف الرسمي أو ما يوازيه فهي لا تنفيه.

بناءً على ما بيّناه يتّضح أنّ ملاك البداهة والاستغناء عن التعريف لا يكفي فيه بساطة المفهوم، بل لابدّ أن يضاف إليه قيدٌ آخر، وهو أن لا يوجد مفهومٌ أجلى وأوضح من ذلك المفهوم الفلسفيّ البسيط، وإلّا لو كان هناك مفهوم أوضح منه خارجاً عنه ملازمٌ له، لكان قابلاً للتعريف به تعريفاً يوازي التعريف بالرسم؛ ولذا عندما جاء صدر المتألّهين لنفي التعريف بالرسم عن مفهوم الموجود وإثبات بداهته استند إلى كونه أعرف المفاهيم وأنّه لا يوجد مفهوم أعرف منه، ولم يجعل الملاك في البداهة بساطة المفهوم.

ومن ذلك يتّضح الجواب عمّا ذكره الشيخ المطهّري في شرحه للمنظومة، حيث ذكر أنّ كل مفهوم بسيط غير مركّب فهو من المفاهيم البديهيّة[1].

فتحصّل: أنّ المفهوم البديهيّ هو الذي يكون بسيطاً أوّلاً، ولا يوجد ما هو أعرف منه ثانياً.

المقدّمة الثالثة: الملاك في التعريف الحقيقيّ المنطقيّ

إنّ بداهة مفهوم من المفاهيم أو قضيّة من القضايا لا تمنع عن وقوع الغفلة في ذلك المفهوم، فإنّ البعض قد تقع منه الغفلة فلا يلتفت إلى مفهوم من المفاهيم حتى مع بداهته في الواقع، ومن هنا احتاج للتنبيه إلى بداهة ذلك المفهوم وارتكازه بذكر بعض الشواهد والتنبيهات التي قد يطلق عليها تعاريف وأدلّة وبراهين من باب المسامحة والتوسّع.

إذن ملاك التعريف الحقيقي أن يجعل المجهول معلوماً عند السامع فيفيده معرفة جديدة، وأمّا إذا لم يكن كذلك فهو تعريف لفظيّ. فالسامع لا يجهل المعنى وإنّما يجهل وضع اللفظ بإزاء ذلك المعنى، فيقوم المتكلّم بتنبيهه وإلفات

---

(١) **مبسوط المنظومة**، الشيخ مرتضى المطهري، انتشارات حكمت، قم: ج١ ص١٧.

نظره إلى معنى ذلك اللفظ الخاصّ عن طريق ذكر بعض الألفاظ الأخرى المشهورة والمأنوسة عند السامع، كأن يقول له بأن الوجود هو الثابت العين، فيلتفت السامع إلى مرتكزاته الذهنيّة وينتبه إلى أنّ المراد من لفظ الوجود هو ذلك الثبوت المركوز في ذهنه.

المقدّمة الرابعة: اختصاص البداهة التصوريّة بالمفاهيم

إنّ البحث في إثبات بداهة المبدأ التصوّري لموضوع الفلسفة إنّما هو بحث على مستوى المفهوم، فالمراد من الموجود المطلق مفهومه، وإلّا فإنّ الواقع الخارجي وأصل الواقعيّة الخارجيّة لا يمكن أن يأتي إلى الذهن كي يبحث في بداهته على مستوى التصوّر؛ ولذا قال الحكيم السبزواري في منظومته:

مفهومه من أعرف الأشياء وكـنهـه في غـاية الخـفاء[1]

الأدلّة على بداهة مفهوم الموجود المطلق

بعد أن اتّضحت هذه المقدّمات الأربع، نشرع في بيان الشواهد والأدلّة التي ساقها المصنّف للبرهنة على بداهة مفهوم الموجود المطلق الذي هو موضوع الفلسفة:

• **الدليل الأوّل**: لو لم يكن مفهوم الموجود المطلق بديهياً وبيّناً بنفسه للزم الاحتياج إلى البحث عنه في علم آخر أسبق من الفلسفة وأعلى وأعمّ منها موضوعاً، إلّا أنّ هذا خلف ما تقدّم سابقاً من أنّ الفلسفة هي أمّ العلوم وهي العلم الأعلى، وأنّ سائر العلوم الأخرى محتاجة إليها في إثبات موضوعاتها، فكيف تكون هي محتاجة في تعريف وبيان موضوعها إلى تلك العلوم؟!

فحيث إنّ الموجود المطلق وقع موضوعاً للعلم الأعلى، ولا صلاحيّة للعلوم الأخرى أن تتعرّض لموضوع ذلك العلم، فيثبت بذلك بداهة مفهومه وعدم

---

(١) **شرح المنظومة**، قسم الفلسفة، ملّا هادي السبزواري، دار العلم، قم المقدسة: ص٩.

احتياجه إلى التعريف، وإلّا لم يكن موضوعاً للعلم الأعلى، وهو خلف.

والحاصل: أنّ مفهوم الموجود المطلق لا يُبحث عنه في الفلسفة، لأنّه من المبادئ التصوّريّة، وقد تقدّم أنّها خارجة عن مسائل العلم، ولا يمكن أن يبحث عنه في سائر العلوم الأخرى، لأنّه موضوع للعلم الأعلى ولا يوجد علمٌ أسبق وأعلى وأعمّ من الفلسفة كي يُبحث فيه، فلابدّ أن يكون بديهيّاً وغنيّاً عن التعريف، بل لا يمكن أن يُذكر له تعريف حقيقيّ في أيّ من العلوم، لا أنّه غنيّ عن التعريف فحسب[1].

• **الدليل الثاني**: أنّ التعريف الحقيقي المنطقي لا يكون إلّا بالحدّ أو الرسم، أي: إنّ التعريف المنطقي إمّا أن يكون بالأجزاء الداخليّة للماهيّة من جنس وفصل وهو التعريف بالحدّ، وإمّا أن يكون تعريفاً بلوازم أجزاء الماهيّة من عرضيّ عامّ وعرضيّ خاصّ، وهو التعريف بالرسم، وكلا القسمين لا يمكن أن يشتمل عليهما الموجود المطلق.

أمّا الأوّل: وهو التعريف الحدّي، فلأنّه تعريفٌ ماهويّ لا يكون إلّا بالجنس والفصل، فما لا جنس ولا فصل له، لا حدّ له، وحيث إنّ مفهوم الموجود أعمّ الأشياء مفهوماً، فلا جنس له، وما لا جنس له لا فصل له، وما لا جنس ولا فصل له، لا حدّ له.

وأمّا الثاني: فلأنّ التعريف بالرسم إنّما هو تعريفٌ باللوازم، والتعريف باللوازم يجب أن يكون تعريفاً بالأوضح والأعرف مفهوماً، ولا فائدة من التعريف

---

(١) ولكن يمكن إنكار الملازمة المزعومة، إذ قد يكون موضوع الفلسفة نظريّاً من جهة مبدئه التصوّري والتصديقي، ومع ذلك لا يبحث عنه في سائر العلوم الأخرى، وإنّما نبحث في إثبات هاتين المسألتين في مطلع علم الفلسفة كمبادئ تصوّرية وتصديقيّة ممهّدة للدخول في مباحث المسائل الفلسفيّة، فاللازم الذي ذكره لازم أعمّ لا يثبت مقصوده.

بالمساوي أو الأخفى، فالمعرِّف ـ بالكسر ـ لابدّ أن يكون أجلى وأعرف مفهوماً من المعرَّف ـ بالفتح ـ وإلّا فلا تتحقّق الفائدة من بيان مفهومه، وحيث إنّه لا يوجد أعرف من مفهوم الموجود، فلا يمكن تعريفه بالرسم أيضاً.

إذن فلا حدّ ولا رسم لمفهوم الموجود، فلا يمكن تعريفه تعريفاً منطقيّاً، وكلّ مَن رام بيان وتعريف الموجود بأشياء ومفاهيم على أنّها أوضح وأظهر منه فقد أخطأ خطأً فاحشاً[1].

• **الدليل الثالث**: وهو ما ذكروه في شرائط صحّة التعريف أعمّ من أن يكون تعريفاً ماهويّاً أو مفهوميّاً، وهو أنّ المعرِّف ـ بالكسر ـ لابدّ أن يكون مساوياً في الصدق والكذب للمعرَّف ـ بالفتح ـ وأن يكون أجلى وأوضح وأعرف منه، وحيث إنّه لا يوجد أجلى وأظهر من مفهوم الموجود، فلا يمكن أن يوجد له تعريف سواء كان تعريفاً مفهوميّاً أم ماهويّاً، وقد أشار صدر المتألّهين إلى هذا الدليل بقوله: «وأمّا الثاني فلأنّه تعريف بالأعرف، ولا أعرف من الوجود»، فهذه العبارة ليست لنفي الرسم فقط كما تقدّم، بل هي للإشارة إلى مطلق التعريف ولو كان تعريفاً مفهوميّاً.

وهذا الوجه صحيح، دالّ على بداهة مفهوم الموجود وعدم احتياجه إلى التعريف مطلقاً.

• **الدليل الرابع**: يريد أن يستند المصنّف في هذا الوجه إلى ما أشرنا إليه في

---

(١) ولكن هذا البيان إنّما ينفي التعريف الماهويّ لموضوع الفلسفة، ولا ينفي لنا التعريف المفهومي ـ كما سيأتي بيانه لاحقاً ـ حيث سنذكر أنّ التعريف على قسمين، تعريف ماهويّ وتعريف فلسفيّ، والمفاهيم الفلسفيّة وإن كانت غير قابلة للتعريف الماهويّ بنفس الدليل الذي ذكره المصنّف، إلّا أنّه يمكن تعريفها بلوازمها المفهومية العامّة أو الخاصّة، وهذا يختلف عن التعريف بالأجزاء الداخلية المقوّمة للماهية من جنس أو فصل، وكذا يختلف عن التعريف بلوازم الأجزاء المقوّمة من خاصّة وعرض عامّ.

المقدّمة الأولى، وهو أنّ التصوّرات تنقسم إلى بديهيّة أوّليّة الارتسام في النفس وإلى نظريّة بحاجة إلى التعريف والبيان، وهي لا تختلف من هذه الجهة عن التصديقات، إذ إنّ من التصديقات ما هو نظريّ لا يمكن إدراكه ما لم ندرك قبله جملة من التصديقات الأخرى السابقة عليها، وهكذا تتعاقب التصديقات في استناد إحداها إلى الأخرى إلى أن تصل إلى تصديقات معلومة بالذات لا يتقدّمها أيّ تصديق آخر، وإلّا فإنّه يلزم إمّا الدور أو التسلسل، وكلاهما باطل، إذ معناه أنّنا لا ننتهي إلى أيّ تصديق وتكون علومنا كلّها جهالات، والتالي باطل، لأنّنا نعلم بالوجدان بوجود الكثير من التصديقات في مخزوننا العلمي، فالمقدّم مثله، ويثبت بذلك وجود تصديقات أخيرة ثابتة بنفسها ومعلومة وبيّنة بذاتها لدى العقل، كالقول بأنّ النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان في الواقع عن الواقع، كذلك هو حال التصوّرات، فالتصوّرات النظريّة المحتاجة إلى التعريف والبيان بغيرها من المفاهيم السابقة عليها من حيث الوضوح المفهومي لدى الذهن لابدّ أن تنتهي إلى تصوّر لا يوجد قبله تصوّر آخر سابق عليه في المفهوميّة والوضوح، وإلّا للزم إمّا الدور أو التسلسل الباطلان، ومعنى لزوم ذلك أنّنا لا نقف على فهم أي تصوّر من التصوّرات، وهو باطل بالوجدان، فلابدّ أن نصل إلى معانٍ صحيحة وواضحة ومركوزة في الذهن ومرتسمة في العقل ارتساماً أوّلياً فطريّاً[1]، وتكون تلك التصوّرات الأوّليّة سابقة على التصوّرات الأخرى في الجلاء

(١) نعم، هناك بحث في أنّ هذه التصوّرات الأوّلية هل هي موجودة مع الإنسان من حين ولادته، أم إنّه يصل إليها من خلال الحواسّ أيضاً؟ وهذا بحث مرتبط بنظرية المعرفة، والصحيح أنّ هذه التصوّرات أيضاً لها مناشئ حسّية كالتصديقات الأوّلية، وكيفيّة ذلك موكولة إلى مباحث العاقل والمعقول في المجلّد الثالث من الأسفار، وقد أشرنا إلى ذلك أيضاً في شرحنا لكتاب نهاية الحكمة.

والوضوح، ودخيلة في تعريفها وفهمها وبيان حقيقتها.

وأمثلة تلك التصوّرات البديهيّة هي المفاهيم الفلسفيّة، التي يتشكّل منها موضوع الفلسفة وموضوعات مسائلها، كالموجود والوجوب والإمكان والعلّة والمعلول ونظائرها، فثبت بذلك بداهة مفهوم الموجود الذي هو موضوع الفلسفة؛ إذ إنّنا نعلم بالوجدان والارتكاز بأنّه لا يوجد مفهوم أعرف من مفهوم الوجود كي يكون سابقاً عليه وتنتهي إليه سائر التصوّرات الأخرى.

نعم، ذكرنا في المقدّمة الثانية من مقدّمات هذا البحث: أنّ ملاك وضابطة البديهيّ والنظريّ في المفاهيم التصوّريّة مختلف عن ضابطة البديهيّ والنظريّ في القضايا التصديقيّة.

ثمّ ذكر المصنّف بعد ذلك أنّ ما يُذكر لتلك التصوّرات البديهيّة من بيان وإيضاح لا يعدو كونه تنبيهاً وإشارةً إلى ما هو مركوز ومرتسم في النفس، وليس هو تعريفاً حقيقيّاً لتلك المفاهيم الأوّليّة، إذ إنّ التعريف الحقيقي المنطقي لا يتحقّق إلّا مع جهل السامع بالمعنى، فيرتفع جهل السامع بذلك التعريف ويزداد علماً، وأمّا التصوّرات الأوّليّة المرتكزة في الذهن فلا يمكن تعريفها تعريفاً حقيقيّاً. نعم، حيث إنّ الإنسان قد يغفل عن تلك المفاهيم فمن خلال ذكر بعض الألفاظ المرادفة والمشهورة لدى السامع يتنبّه إلى ما هو مرتكز في نفسه، كما هو الحال في تعريف الغضنفر بأنّه أسد، فهو ليس تعريفاً حقيقيّاً، بل هو تعريف لفظيّ للتنبيه على معناه[1]، فمتى قصد المتكلّم إظهار تلك المعاني الأوّليّة بالكلام يكون تنبيهاً

---

(١) كتعريف الموجود بما هو موجود بأنّه الثابت العين، أو الذي يمكن أن يخبر عنه، فإنّ هذه التعريفات ليست حقيقيّة منطقيّة، بل هي تعريفات ومعرّفات لفظية مختلفة عن التعريف الحقيقي والتعريف الاسمي، لأنّ «التعريف ينقسم إلى الحقيقي وإلى اللفظي، والحقيقي ينقسم إلى ما يكون بحسب الحقيقة، وإلى ما يكون بحسب الاسم. وما يكون بحسب الحقيقة ينقسم إلى الحدّ والرسم، فالتعريف بحسب الاسم هو من أقسام التعريف

وإخطاراً بالبال من خلال أُمور هي أشهر عند السامع ممّا هو مركوز في نفسه.

والحاصل: كما أنّ التصديقات النظريّة لابدّ أن تنتهي إلى تصديقات بديهيّة ولا يمكن أن تدور أو تتسلسل لا إلى نهاية، كذلك المفاهيم النظريّة لابدّ أن تنتهي إلى مفاهيم بديهيّة، وهي مفهوم الموجود المطلق الذي هو موضوع الفلسفة، وكذا الحال في موضوعات المسائل الفلسفيّة كالوجوب والإمكان والعلّة والمعلول ونحوها.

٣. بداهة المبادئ التصديقيّة لموضوع الفلسفة

بعد أن أثبت المصنّف بداهة مفهوم الموجود المطلق على مستوى المبدأ التصوّري، يحاول الآن أن يذكر جملة من الشواهد والأدلّة على بداهة الموجود المطلق وأصل الواقعيّة على مستوى المبدأ التصديقي و«كان التامّة»، بنحو لا يمكن إقامة البرهان على نفيها ولا على إثباتها، فليس أصل الواقعيّة مستغنياً عن البرهنة والاستدلال فحسب، بل لا يمكن إقامة البرهان عليه[1]، لأنّ إقامة

الحقيقي، في قبال التعريف اللفظي» ـ **درر الفوائد**، مصدر سابق: ج١ ص٢٠.

والفرق بين التعريف اللفظي والاسمي، هو: أنّ الأوّل لا يبيّن حقيقة وماهيّة الشيء المجهول، وإنّما يبدّل فيه اللفظ المسؤول عنه بلفظٍ آخر أكثر وضوحاً عند المستمع، وهذا ما تتكفّل به القواميس اللغوية، فإنّ التحديدات المذكورة فيها إنّما هي تعريفات لفظية، وهذا بخلاف التعريف الاسمي فإنّه من أقسام التعريف الحقيقي، إذ إنّه يبيّن ماهيّة وحقيقة الشيء المجهول إمّا بياناً حدّياً أو رسميّاً، وإنّما الفرق بين الحقيقي والاسمي هو: أنّ «الحدود قبل الهليّات البسيطة حدود اسميّة، وهي بأعيانها بعد الهليّات تنقلب حدوداً حقيقيّة» **منطق المظفّر**: ج١ ص٩٣.

(١) لا يقال: إنّ الشهيد محمّد باقر الصدر حاول إثبات الواقعيّة عن طريق حساب الاحتمال.

فإنّه يقال: إنّ السيّد الشهيد الصدر لم يكن بصدد إثبات أصل الواقعيّة بنظرية الاحتمال، وإنّما أراد أن ينفي نظرية المثاليّين، الذين كانوا يقولون بعدم وجود واقع وراء ذواتنا، فحاول أن يثبت لهم وجود الواقع خارجاً عن ذواتنا، وليس مراده إثبات أصل الواقعيّة.

البرهان على أصل الواقعيّة يستلزم فرض جملة من الواقعيّات في الرتبة السابقة كوجود مفكّر ومستدلّ واستدلال. فالاستدلال على الواقعيّة نفياً أو إثباتاً، يسبقه فرض تحقّق الواقعيّة بنحو «كان التامّة»، كما هو الحال في مسألة استحالة اجتماع النقيضين، فإنّه لا يمكن الاستدلال على نفيها أو إثباتها، لأنّ أيّ نتيجة يتوصّل إليها المستدلّ تتوقّف صحّتها على عدم إمكان اجتماعها مع نقيضها، كذلك الحال في أصل الواقعيّة التي هي موضوع الفلسفة.

وقد حاول صدر المتألّهين أن يذكر جملة من الشواهد والأدلّة على بداهة أصل الواقعيّة بنحو كان التامّة، نذكرها فيما يلي تباعاً:

الدليل الأوّل: الاستغناء عن التعريف والإثبات

وهو نفس ما تقدّم من البيان في الدليل الأوّل على إثبات بداهة المبدأ التصوّري لمفهوم الموجود المطلق، وهو أنّ أصل الواقعيّة لو لم تكن بديهيّة على مستوى التصديق وكان التامّة في الخارج، للزم الاحتياج إلى البرهنة عليه وإثباته في علم آخر يكون أسبق وأعلى من الفلسفة وأعمّ منها موضوعاً، وهو خلف كون الفلسفة العلم الأعلى الذي تحتاج إليه سائر العلوم في إثبات موضوعاتها، فلابدّ أن يكون بديهيّاً وغنيّاً عن البرهنة والاستدلال، بل لا يمكن البرهنة عليه في أيّ علم من العلوم[1].

وقد أشار صدر المتألّهين إلى هذا الدليل بقوله: «مستغنياً عن التعريف والإثبات، وإلّا لم يكن موضوعاً للعلم العامّ» فإنّ مراده من الاستغناء عن الإثبات: بداهة المبدأ التصديقي لموضوع الفلسفة.

---

(١) ذكرنا سابقاً أنّ هذا الدليل غير تامّ؛ لإمكان إنكار الملازمة، إذ ما ذكره المصنّف من اللازم إنّما هو لازمٌ أعمّ، فقد لا يبحث موضوع الفلسفة في بقيّة العلوم، ومع ذلك يستدلّ عليه في مطلع البحوث الفلسفيّة كمبادئ تصديقيّة ممهّدة للدخول في مسائل الفلسفة.

الدليل الثاني: قاعدة ما لا حدّ له لا برهان عليه

استدلّ صدر المتألّهين على بداهة المبدأ التصديقي لموضوع الفلسفة بقوله: «ولّما لم يكن للوجود حدّ فلا برهان عليه، لأنّ الحدّ والبرهان متشاركان في حدودهما على ما تبيّن في القسطاس».

وهذه قاعدة فلسفيّة مهمّة حاصلها: أنّ كلّ ما هو بديهيّ من الناحية التصوّريّة ولا حدّ ولا تعريف له فهو بديهيّ أيضاً من الناحية التصديقيّة ولا برهان عليه، وذلك لأنّ الحدّ والبرهان متشاركان في حدودهما، فإذا انتفى أحدهما انتفى الآخر أيضاً.

ولكي تتّضح هذه القاعدة الفلسفيّة، لابدّ من الوقوف بنحو الاختصار عند كلّ مفردة من مفرداتها، فما هو المراد من الحدّ؟ وما هو المراد من البرهان؟ وما هو المراد من الحدود المشتركة؟ وماذا يُقصد بالاشتراك في الحدود؟

ما هو المراد من الحدّ في القاعدة؟

يمكن الإجابة عن هذا التساؤل من لحاظين:

الأوّل: ليس المراد من الحدّ في قولهم «ما لا حدَّ له» خصوص التعريف بالحدّ المنطقي المتكوّن من الجنس والفصل، في قبال التعريف بالرسم المتكوّن من العرضيّ العامّ والخاصّة، بل مرادهم ما يشمل الحدّ والرسم.

بعبارة أُخرى: إنّ مرادهم من ذلك هو الأعمّ من الجنس والفصل الحقيقيّين أو ما هو بمنزلة الجنس والفصل؛ إذ يُجعل العرضيّ العامّ بمنزلة الجنس، وتُجعل الخاصّة بمنزلة الفصل.

وهذا ما أشار إليه الحكيم السبزواري عندما تعرّض لهذا البحث، حيث قال: «وإن أردت إيضاح مشاركة الحدّ والبرهان في الحدود فاعلم مقدّمتين؛ إحداهما: أن ليس المراد بالحدّ هاهنا ما يقابل الرسم كما مرّ، بل مطلق التعريف»[1].

---

(١) **شرح المنظومة**، قسم المنطق، السبزواري، مصدر سابق: ص٣٦.

الثاني: ليس المراد من الحدّ في القاعدة هو الحدّ في باب الكلّيات (الإيساغوجي)، وإنّما المراد منه الحدّ في باب البرهان.

والفرق بينهما: هو أنّ الحدّ في باب الكلّيات ما يُذكر فيه علل قوام الشيء من الجنس والفصل القريب كالحيوانيّة الناطقيّة بالنسبة إلى الإنسان، وهو تعريف بحسب الماهيّة من حيث هي، ويؤخذ فيه ذاتيّ باب الإيساغوجي، وهذا الذاتيّ الذي يتألّف منه الحدّ في باب الكلّيات الخمسة هو الذي ذكره المناطقة بقولهم: «إنّ ماهيّة الموضوع لا تتحقّق إلّا به، فهو قوامها، سواء كان نفس الماهيّة (كالإنسان المحمول على زيد وعمرو) أو كان جزءاً منها (كالحيوان المحمول على الإنسان أو الناطق المحمول عليه) فإنّ نفس الماهيّة أو جزءها يسمّى ذاتيّاً، وعليه فالذاتي يعمّ النوع والجنس والفصل، لأنّ النوع نفس الماهيّة الداخلة في ذات الأفراد، والجنس والفصل جزءان داخلان في ذاتها»[1].

وهذا بخلاف الحدّ والتعريف في باب البرهان، فإنّه يبيّن المحدود على مستوى الماهيّة وعلل قوامها، وعلى مستوى الوجود وعلله الغائيّة والفاعليّة، بمعنى: أنّه يبيّن العلّة الغائيّة والعلّة الفاعليّة للوجود مضافاً إلى بيانه للجنس والفصل والعلّة الماديّة والصوريّة، التي هي علل قوام الماهيّة. وهذا هو الذي يسمّى عندهم بالحدّ التامّ والكامل، وأمّا ما يذكر من الحدّ في باب الكلّيات (الإيساغوجي) فهو حدٌّ ماهويّ ناقص، وتمام الحدّ هو الأعمّ من علل القوام وعلل الوجود.

والحدّ الذي يشارك البرهان في حدوده ليس المراد منه حدّ باب الكلّيات وعلل قوام الماهيّة، وإنّما المراد ما يشمل علل الوجود أيضاً وهو الحدّ التامّ الذي يشارك البرهان، لأنّ الماهيّة ـ من حيث هي هي ـ أمرٌ اعتباريّ صرف لا وجود لها في الخارج، فلا معنى لأن يشارك الحدّ بمقدارها البرهان الذي هو دليل على

(١) **المنطق**، مصدر سابق: ج١ ص٩٣.

الوجود في الخارج، لأنّ البرهان مرتبط بوجود الماهيّة وسبب تحقّقه في الخارج، فالحدّ الماهويّ مرتبط بـ«ما هو؟» والبرهان مرتبط بـ«لِمَ هو؟» ولا اشتراك بينهما.

إذن مرادهم من الحدّ الذي يشترك مع البرهان في حدوده، هو ما يشمل: علل القوام، وعلل الوجود، والتحقّق في الخارج.

وهذا ما صرّح به الحكيم السبزواري في شرح المنظومة، حيث قال: «إنّ الحدّ قسمان بتقسيمٍ آخر: فإمّا بحسب الوجود، وإمّا بحسب الماهيّة من حيث هي هي ـ إلى أن قال: ـ بل المراد الماهيّة الموجودة، لا الماهيّة من حيث هي من غير اعتبار الوجود؛ إذ المعتبر معرفة الحقائق، ولأنّ الماهيّة من حيث هي هي من غير انتساب وارتباط بالجاعل: اعتباريّةٌ صرفةٌ بالبرهان والاتّفاق، فلا علّة لها حتّى تؤخذ في حدّها أو برهانها، إلّا علل قوامها، لا المادّة والصورة من أجزائها الوجوديّة، بل شيئيّة ماهيّة جنسها وفصلها المتقدّمين عليها تقدّماً بالمعنى والتقرّر، فتعرف بهما أو بالفصل لا غير.

فهذا الحدّ للماهيّة بحسب الوجود هو الذي قالوا فيه: إنّ أجود التعاريف ما اشتمل على العلل الأربع»[1].

وقد أشار إلى هذه الحقيقة أيضاً الشيخ الرئيس في كتابه (النجاة)، عندما قسّم الحدّ إلى خمسة أقسام: «حدّ اسميّ، وحدّ كامل هو تمام البرهان، وحدّ هو مبدأ البرهان، وحدّ هو نتيجة البرهان، وحدّ أُمور لا علل لها ولا أسباب»[2].

ما هو المراد من البرهان في القاعدة؟

هناك بحث مفصّل بين الأعلام في تحديد المراد من البرهان في القاعدة، حاصله: أنّ المراد من البرهان هو البرهان اللمّي أو ما هو شبيه باللمّ، وأمّا

---

(١) **شرح المنظومة**، قسم المنطق، السبزواري، مصدر سابق: ص٣٧.

(٢) **النجاة**، أبو علي سينا، مصدر سابق: ص١٦٠.

البرهان الإنّي فإن لم يرجع إلى البرهان اللمّي فهو لا يفيد اليقين؛ قال الطباطبائي في حاشيته على الأسفار ـ تبعاً للشيخ الرئيس ـ[1]: «هذه المسألة [في أنّ العلم بذي السبب يمتنع حصوله إلّا من جهة العلم بسببه] أوردوها في كتاب البرهان من المنطق، وهي: أنّ اليقين بما له سبب، لا يحصل إلّا من جهة اليقين بسببه، وقد عرّفوا اليقين بأنّه العلم بأنّ كذا كذا، وأنّه لا يمكن أن لا يكون كذا بالفعل أو القوّة القريبة منه، وبيّنوه بأنّه لو تحقّق العلم بوجود ذي سبب، وجب تحقّق العلم بوجود سببٍ قبله، وإلّا جاز عدمه، وهو مساوق لجواز عدم السبب، وقد فرض العلم بأنّه موجود بالضرورة، هذا خلف، وفرّعوا على ذلك عدم إفادة أحد قسمي البرهان الإنّي للعلم، وهو القياس الذي أوسطه علّة لوجود الأصغر، وبعبارة أخرى: القياس الذي يُتوسّل فيه بآثار الشيء إلى إثبات نفسه؛ وذلك أنّ العلم بالمعلول لا يتمّ إلّا مع العلم بوجود علّته قبله، فيكون إثبات وجود العلّة به ثانياً لغواً لا أثر له، فينحصر البرهان ـ وهو القياس المفيد لليقين ـ في قسمين؛ أحدهما: البرهان اللمّي الذي يُسلك فيه من إثبات العلّة إلى إثبات المعلول، وثانيهما: البرهان الإنّي الذي يُسلك فيه من بعض اللوازم العامّة إلى بعضها، كالبراهين الإنيّة المستعملة في الفلسفة الأولى»[2].

وحاصل هذا البيان: أنّ القياس الذي يُتوسّل فيه بآثار الشيء إلى إثبات الشيء نفسه ـ وهو البرهان الإنّي الدليل ـ لا يفيد اليقين؛ إذ لا يمكن العلم بالعلّة عن طريق العلم بالمعلول، لأنّه لا يمكن العلم بذوات الأسباب إلّا عن طريق أسبابها، والذي يفيد اليقين هو البرهان اللمّي الذي يُنتقل فيه من العلم

---

(١) لاحظ الفصل الثامن من المقالة الأولى من الفنّ الخامس من **منطق الشفاء**.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر المتألهين، مصدر سابق: ج٣ ص٣٩٦، الحاشية رقم (١).

بالعلّة إلى العلم بوجود المعلول، وكذا البرهان الإنّي المطلق الذي يسلك فيه من بعض الملازمات العامّة إلى بعضها الآخر، بأن يكون الحدّ الأوسط والحدّ الأكبر من لوازم الحدّ الأصغر، فينتقل من اللوازم البيّنة إلى الاستدلال على وجود اللوازم غير البيّنة، بأن تجعل الملازمات العامّة البيّنة حدّاً أوسط في البرهان.

وهذا ما ذكره الطباطبائي في مواطن كثيرة من تعليقته على الأسفار، من ذلك ما ذكره في حاشيته على برهان الصديقين، حيث قال: «وهو مع ذلك برهانٌ إنّي سُلك فيه من بعض اللوازم، وهو كون الوجود حقيقة مشكّكة ذات مرتبة تامّة صرفة وناقصة مشوبة، إلى بعض آخر من اللوازم، وهو كون المرتبة التامّة الصرفة منه واجبة الوجود»[1].

وذكر ذلك أيضاً في كتابه «نهاية الحكمة»، حيث قال في آخر مقدّمة الكتاب: «وأمّا برهان الإنّ فقد تحقّق في كتاب البرهان من المنطق: أنّ السلوك من المعلول إلى العلّة لا يفيد يقيناً، فلا يبقى للبحث الفلسفيّ إلّا برهان الإنّ الذي يُعتمد فيه على الملازمات العامّة، فيسلك فيه من أحد المتلازمين العامّين إلى الآخر»[2].

إذن: البرهان المفيد لليقين ـ وهو البرهان اللمّي أو الشبيه باللمّ ـ هو المقصود بالقاعدة، ولذا قال الحكيم السبزواري في حاشيته على الأسفار: «ثمّ لعلّك تعود وتقول: إنّ ما لا حدّ له لا برهان لمّ عليه، فلِمَ لا يجوز أن يكون برهان إنّ عليه....

قلت: البرهان عند الإلهيّين في اصطلاحٌ منحصر في اللّم... ومن ثمّ قالوا: ذوات الأسباب لا تُعرف إلّا بأسبابها، وإن أطلق الإلهيُّ بما هو منطقيٌّ البرهانَ على الإنّي أيضاً، وقال في النجاة: البرهان المطلق هو برهان اللمّ»[3].

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج٦ ص١٣، الحاشية رقم (١).

(٢) **نهاية الحكمة**، العلّامة الطباطبائي، مصدر سابق: ص٦.

(٣) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٢٦، الحاشية رقم (١).

وهناك كلام طويل ومناقشات كثيرة لما ذكره العلّامة الطباطبائي تبعاً لجملة من الفلاسفة، وهو موكول إلى مبحث «ذوات الأسباب لا تعرف إلّا بأسبابها» من هذا الكتاب.

ما هو المراد من الحدود المشتركة بين الحدّ والبرهان؟

المراد من الحدود المشتركة في التعريف المنطقي هو الجزء الأخير من الحدّ، الذي هو الفصل أو ما هو بمنزلته، والمراد بالحدود في البراهين هي الحدود الوسطى، فالحدّ الأوسط في البرهان هو المقصود من لفظ «الحدود» الوارد في القاعدة.

ما هو المقصود بالاشتراك في الحدود؟

المراد من الاشتراك في الحدود بين الحدّ والبرهان هو أنّ الجزء الأخير في الحدّ الذي هو الفصل، أو ما هو بمنزلته، يقع دائماً حدّاً أوسط في البرهان، فإذا سألنا عن البرهان على وجود شيء، فإنّ الحدّ الأوسط فيما يقام من برهان دائماً هو الجزء الأخير من تعريف الشيء الذي يُراد الاستدلال عليه.

ولكي تتّضح هذه النقطة التي هي لبّ القاعدة وروحها، نستعين بالمثال الذي ذكره الشيخ في كتابه (النجاة) للاستدلال على المقام، حيث قال: «ومثاله أن يُقال: لِمَ انكسف[1] القمر؟ فنقول: لأنّه توسّط الأرض بينه وبين الشمس فانمحى نوره، ثمّ نقول: ما كسوف القمر؟ فنقول: هو انمحاء نوره، لتوسّط الأرض، لكن هذا الحدّ الكامل للكسوف لا يكون عند التحقيق حدّاً واحداً في البرهان، بل حدّين؛ والذي يُحمل منهما على الموضوع في البرهان أوّلاً ـ وهو الحدّ الأوسط ـ يكون الحدّ محمولاً بعد الأوّل، والذي يحمل في البرهان ثانياً يكون في

---

(١) لقد عبّر الشيخ هنا عن الخسوف بالكسوف، ولا مشاحة في التعبير والاصطلاح.

الحدّ محمولاً أوّلاً، لأنّك تقول في البرهان: إنّ القمر قد توسّط الأرض بينه وبين الشمس، وكلّ مستضيء من الشمس يتوسّط بينهما الأرض فإنّه ينمحي نوره، فينتج: أنّ القمر ينمحي نوره؛ ثمّ تقول: والمنمحي نوره منكسف، فالقمر إذن منكسف. فأوّلاً حملت التوسّط ثمّ الانمحاء، وفي الحدّ التامّ تورد أوّلاً الانمحاء ثمّ التوسّط، لأنّك تقول: انكساف القمر هو انمحاء نوره، لتوسّط الأرض بينه وبين الشمس.

فإن جعلت كلّ واحد من توسّط الأرض والانمحاء حدّاً، كان تامّاً، وهذا إذا كان بعض أجزاء الحدّ التامّ علّةً للجزء الآخر. فإن اقتصر على العلّة كتوسّط الأرض، كان الحدّ يسمّى مبدأ البرهان، وإن اقتصر على المعلول كالانمحاء كان الحدّ يسمّى نتيجة البرهان»[١].

توضيحه: أنّ الحدّ لّما كان مركّباً من جزأين هما الجنس والفصل أو ما هو بمنزلتهما، والبرهان لا يمكن أن يتكرّر فيه الحدّ الأوسط على ما هو ثابت في المنطق، فإنّنا نستطيع أن نقيم برهانين يكون الحدّ الأوسط في كلّ واحد منهما أحد جزئي التعريف، فالجزء الأخير يقع حدّاً أوسط لبرهان والجزء الأوّل الأعمّ يكون حدّاً أوسط لبرهانٍ آخر، وللوصول إلى الحدّ المنطقي الذي يتركّب من جزأين لابدّ من الجمع بين برهانين يقع كلّ جزء من الحدّ حدّاً أوسط في واحد منهما.

ففي مثال خسوف القمر، تعريفه: هو انمحاء نوره، لتوسّط الأرض بينه وبين الشمس. فنأخذ الجزء الأخير وهو توسّط الأرض الذي هو بمنزلة الفصل ونجعله في برهان، حاصله:

إنّ القمر قد توسّطت الأرض بينه وبين الشمس.

وكلّ مستضيء من الشمس يتوسّط بينهما الأرض، فإنّه ينمحي نوره.

---

(١) **النجاة**، أبو علي سينا، مصدر سابق: ص١٥٧.

فينتج: القمر ينمحي نوره.

ثمّ نأخذ الجزء الأعمّ وهو انمحاء النور الذي هو بمنزلة الجنس ونجعله حدّاً أوسط في برهان ثانٍ، حاصله:

القمر، منمحٍ نوره.

والمنمحي نوره منخسف.

فينتج: القمر منخسف.

إذن لدينا برهانان، تألّف حدّهما الأوسط من جزئي الحدّ والتعريف المنطقي، وإنّما قلنا بأنّ البرهان يستند إلى الجزء الأخير من التعريف، لأنّ ما هو متأخّر في التعريف يكون متقدّماً في الاستدلال كما اتّضح من المثال، وذلك باعتبار أنّ الجزء الأخير ـ وهو الفصل أو ما هو بمنزلته ـ بمنزلة العلّة للجزء الأخير، وهو الجنس أو ما هو بمنزلته، وفي مقام الاستدلال وإقامة البرهان تتقدّم العلّة على المعلول، فما هو متقدّم في التعريف متأخّر في الاستدلال، وما هو متأخّر في التعريف متقدّم في الاستدلال، ومعناه: أنّ عمليّة الاستدلال على الشيء تنطلق من أخذ الجزء الأخير في تعريفه حدّاً أوسط في البرهان، ولذا قلنا إنّ أساس الاشتراك في الحدود إنّما هو الاشتراك في الجزء الأخير الذي هو الفصل.

تطبيق القاعدة في المقام

بعد أن ثبت في المبدأ التصوّري أنّ الموجود المطلق لا حدَّ له، تأتي القاعدة وتقول: إنّ الحدّ والبرهان مشتركان في حدودهما على ما بيّناه، فما لا حدّ له لا برهان عليه، إذن فالوجود لا برهان عليه، وهو معنى البداهة على مستوى المبدأ التصديقي، مضافاً إلى البداهة على المستوى التصوّري.

ثمّ إنّ هنا إشكالاً يورده الحكيم السبزواري على صغرى الاستدلال بعد التسليم بكبرى القاعدة؛ حاصله: أنّ الموجود الذي لا حدّ له ولا برهان عليه هو

الموجود الواجبي، وهو مورد القاعدة، وأمّا الموجود الممكن فلا يمكن أن لا يكون له حدّ، لأنّ كلّ ممكنٍ زوجٌ تركيبيٌّ له ماهيّة ووجود، والماهيّة حدّ الشيء، فكلّ ممكنٍ له حدّ، فلا يكون مشمولاً بمضمون القاعدة، إذ كلّ ما له حدّ يمكن إقامة البرهان عليه، لأنّ الجزء الأخير في حدّه يقع حدّاً أوسط في البرهان على إثبات وجوده.

وأجاب السبزواري عن الإشكال بقوله: «إن أُريد بوجود الممكن وجوده بما هو وجود، فكما لا حدّ له لا برهان عليه. وإن أُريد بما هو مقيّد، فكما أنّ عليه برهاناً كذلك له حدّ، فافهم»(١).

وتفصيل الكلام حول هذه النقطة موكول إلى محلّه من هذا الكتاب عند التعرّض لحقيقة فعل الله تعالى وطبيعة وجود الصادر الأوّل.

ثمّ إنّه سيأتي في الأبحاث اللاحقة من هذا الكتاب أنّ صدر المتألّهين يريد أن يستثمر هذه القاعدة المنطقيّة في إثبات مسألة فلسفيّة مهمّة، وهي أنّ ذوات الأسباب والمعاليل لا يمكن معرفتها أو الوقوف على حقيقتها إلّا بعد الوقوف على عللها ومعرفة أسبابها، وقد صرّح بذلك في قوله: «ومن تعمّق تعمّقاً شديداً في ما ذكره المنطقيّون في كتاب البرهان، أنّ الحدّ والبرهان متشاركان في الحدود، وأنّ الحدّ الأوسط في البرهان بعينه هو الحدّ المتأخّر الذي هو الفصل في الحدّ، وما ذكره المعلّم الأوّل في اثيولوجيا، أنّ الجواب عمّا هو ولم هو في كثير من الأشياء واحد، يجد إشارة لطيفة غامضة بل واضحة إلى صحّة ما قلناه»(٢)، ومراده ممّا قاله هو ما ذكره في سابق عبارته، حيث قال: «فكذلك لا يمكن اكتناه شيء من أنحاء الوجودات الفاقرة الذوات إلّا من سبيل الاكتناه بما هو مقوّم له

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق: ج١ ص٢٦، الحاشية رقم (١).
(٢) المصدر السابق: ج١ ص٨٧ ـ ٨٨.

من مباديه الوجوديّة ومقوّماته الفاعليّة»[(١)].

الدليل الثالث: الإباء عن البرهان

يريد صدر المتألّهين أن يثبت في هذا الدليل أنّ أصل الواقعيّة ـ التي هي موضوع علم الفلسفة ـ لا يمكن إقامة البرهان على إثباتها، بل إنّ أصل الواقعيّة يستحيل إقامة البرهان على نفيها، لأنّ من يريد أن يستدلّ على نفيها لابدّ أن يُذعن مسبقاً بثبوت واقعيّة لذاته، ثمّ يُذعن أيضاً بثبوت واقعيّة لاستدلاله والنتيجة الحاصلة منه، وبعد ذلك يُنكر أصل الواقعيّة تبعاً لما يُقيمه من برهان، ومعنى ذلك: أنّ منكر الواقعيّة قد أثبتها في مرتبةٍ سابقةٍ على إنكاره، فنفي الواقعيّة مستلزمٌ للإذعان بثبوتها مسبقاً، وكذلك الحال في إثباتها بالبرهان، فإنّه مستلزمٌ للإيمان بها قبل ذلك الحال.

إذن، أصل الواقعيّة لا يمكن إقامة البرهان على ثبوتها، كما لا يمكن إقامة البرهان على نفيها، بل الصحيح أيضاً أنّ أصل الواقعيّة لا يمكن التشكيك بثبوتها، لأنّ التشكيك بأصل الواقعيّة متفرّع على الإيمان بوجود الشاكّ في الواقع الخارجي، والإيمان بواقعيّة شكّه، فالشاكّ ما لم يتحقّق من وجود ذاته التي طرأ عليها الشكّ وواقعيّة شكّه، لا يمكنه التثبّت من صحّة شكّه في أصل الواقعيّة، بل يمكن أن يكون شاكّاً وغير شاكّ، فلا واقعيّة لشكّه ـ بحسب زعمه ـ كي يحتجّ به على الآخرين.

فأصل الواقعيّة، من قبيل مسألة امتناع اجتماع النقيضين، فإنّه لا يمكن البرهنة على ثبوتها وصحّتها، كما لا يمكن الاستدلال على نفيها أو الشكّ فيها، لأنّ الشكّ إنّما يصحّ فيما إذا لم يمكن أن يجتمع مع نقيضه، وإلّا (إذا جاز الاجتماع) أمكن أن يكون الشخص شاكّاً وليس بشاكّ، ومعنى ذلك أنّه ليس

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة،** صدر المتألّهين، مصدر سابق: ج١ ص٨٧ ـ ٨٨.

على يقينٍ من شكّه.

بل سيأتي في الأجزاء اللاحقة من «الأسفار» أنّ العلّامة الطباطبائي يُثبت في حاشيته: أنّ امتناع اجتماع النقيضين مرجعه إلى الإيمان بأصل الواقعيّة. فالواقعيّة التي حقيقتها الثبوت والتحقّق، يتفرّع عنها الإيمان بامتناع اجتماع النقيضين؛ قال: «وهذه هي الواقعيّة التي ندفع بها السفسطة، ونجد كلّ ذي شعورٍ مضطرّاً إلى إثباتها، وهي لا تقبل البطلان والرفع لذاتها، حتّى أنّ فرض بطلانها ورفعها مستلزم لثبوتها ووضعها، فلو فرضنا بطلان كلّ واقعيّة في وقت أو مطلقاً، كانت حينئذٍ كلّ واقعيّة باطلةً واقعاً (أي الواقعيّة ثابتة). وكذا السوفسطي لو رأى الأشياء موهومةً أو شكّ في واقعيّتها، فعنده الأشياء موهومةٌ واقعاً والواقعيّة مشكوكةٌ واقعاً (أي هي ثابتة من حيث هي مرفوعة)»[١].

وفي مقام التنبيه على عدم إمكان الشكّ في أصل الواقعيّة قال: «فلا يسعنا أن نرتاب في أنّ هناك وجوداً، ولا أن ننكر الواقعيّة مطلقاً، إلّا أن نكابر الحقّ، فننكره أو نبدي الشكّ فيه، وإن يكن شيء من ذلك فإنّما هو في اللفظ فحسب»[٢].

وإذا لا يمكن طروّ الشكّ في أصل الواقعيّة، فكيف يمكن إقامة البرهان على ثبوتها أو نفيها؟!

والحاصل: أنّ بداهة أصل الواقعيّة بنحوٍ لا يمكن الاستدلال على إثباتها أو نفيها أو حتّى الشكّ فيها، فهي من البديهيّات الأوّليّة، وليست من البديهيّ الذي يمكن إقامة البرهان عليه وإن لم يكن هو محتاجاً لذلك.

وما سوف يذكره صدر المتألّهين من شواهد وتنبيهات على تلك الحقيقة، لا

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر المتألّهين، مصدر سابق: ج٦ ص١٤ ـ ١٥، الحاشية رقم (٣).

(٢) **نهاية الحكمة**، محمّد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ص٤.

يمكن أن يكون دليلاً على بداهة أصل الواقعيّة، لأنّه لا يمكن الاستدلال على ذلك كما بيّنّا، وتسميته دليلاً ـ كما هو الظاهر من إتيان المصنّف بلام التعليل في قوله (لأنّ الشيء...) ـ لا يخلو عن تجوّز ومسامحة.

إذا اتّضح ما ذكرناه، نأتي إلى الشواهد والأمثلة التي ساقها المصنّف لإثبات بداهة المبدأ التصديقي لموضوع الفلسفة، وهو: أصل الواقعيّة وعدم إمكان إثباته أو الاستدلال عليه، فنقول: إنّ قوله قدس سره: «لأنّ إثبات الشيء لنفسه غير ممكن لو أُريد به حقيقة الإثبات» يريد أن يبيّن فيه: أنّ موضوع الفلسفة هو الثبوت الذي هو الموجوديّة وأصل الواقعيّة، وثبوت الشيء لنفسه ضروريّ، كما أنّ سلب الشيء عن نفسه ممتنع بالضرورة، إذنْ فموضوع الفلسفة الذي هو الثبوت ثابت بالضرورة، فلابدّ أن يكون للثبوت واقعيّة في متن الخارج بالبداهة، وإذا كان موضوع الفلسفة كذلك فهو لا يحتاج إلى الاستدلال، بل لا يمكن إقامة البرهان على إثباته أو نفيه[1].

---

(١) هذا البيان وأمثاله ـ الذي يتكرّر في كلمات الأعلام في مواطن مختلفة من الفلسفة وكذا العرفان النظري ـ غير تامّ، لأنّ فيه خلطاً بين الحمل الأوّلي والحمل الشائع، فإنّك تقول وبحسب الحمل الأوّلي: «الإنسان إنسان بالضرورة»، لأنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروريّ، ولكن هذا لا يعني ثبوت المصداق للإنسان في الخارج وبحسب الحمل الشائع. ولو كان ثبوت الشيء لنفسه بالضرورة بحسب الحمل الأوّلي كافياً لإثبات المصداق في الواقع الخارجي، لما كنّا بحاجة لإقامة الدليل على إثبات وجود واجب الوجود سبحانه وتعالى؛ لأنّ واجب الوجود واجب الوجود بالضرورة، وثبوت الشيء لنفسه ضروريّ وسلبه عن نفسه ممتنع، مع أنّ الكلّ متّفق على أنّ قولنا: «واجب الوجود واجب الوجود بالضرورة»، لا يكفي لإثبات مصداق واجب الوجود في الخارج، وذلك للفرق بين الحمل الأوّلي والحمل الشائع، وكذا الحال في قولنا: «الوجود وجود بالضرورة»، فإنّه لا يعني أنّ الوجود موجود في الخارج، وإلّا لما احتجنا لإقامة البرهان على إثبات أصالة

وأمّا ما يذكره المصنّف في أثناء كلامه للتدليل على بداهة المبدأ التصديقي لموضوع الفلسفة، فهي ليست أدلّة وبراهين، لأنّ ذلك غير ممكن، وإنّما للتنبيه على البداهة فحسب.

ثمّ قال صدر المتألّهين بعد ذلك: «وخصوصاً إذا كان ذلك الشيء نفس الثبوت»، ومراده من هذه العبارة وما بعدها أن يبيّن بأنّ قاعدة «ثبوت الشيء لنفسه ضروريّ، وسلبه عن نفسه ممتنع» تتأكّد أكثر في محلّ بحثنا، فانطباقها على المقام أشدّ وآكد من انطباقها على سائر الأمثلة.

توضيحه: أنّك عندما تقول: «زيد هو زيد بالضرورة، لأنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروريّ وسلبه عن نفسه ممتنع» فإنّ الموضوع والمحمول في هذا المثال شيء واحد، فلابدّ من التمييز بينهما بنحو من أنحاء الاعتبار والتعمّل الذهني، ولكن هناك اختلاف بين الموضوع والمحمول من جهة وبين النسبة القائمة بينهما من جهة أخرى، فالموضوع والمحمول شيء، والنسبة القائمة بينهما شيءٌ آخر، لأنّ النسبة القائمة بينهما هي الوجود الرابط، وهو يختلف في حقيقته وطبيعته عن زيد الذي هو الموضوع والمحمول في المثال المذكور.

ولكن عندما نأتي إلى محلّ الكلام، ونقول: «إنّ الثبوت ثبوت بالضرورة»، فبالإضافة إلى الوحدة بين الموضوع والمحمول، توجد لدينا وحدة أخرى بين الموضوع والمحمول وبين النسبة القائمة بينهما؛ لأنّ النسبة القائمة بين الموضوع

الوجود، ولما كان للقول بأصالة الماهية واعتبارية الوجود معنى محصّل. إذن فمسألة «ثبوت الشيء لنفسه ضروريّ وسلب الشيء عن نفسه ممتنع» مرتبطة بعالم المفاهيم بالحمل الأوّلي ولا يمكنها إثبات الواقع الخارجي، وبحثنا في المقام في إثبات المصداق الخارجي، ووجود المصداق وعدمه مرتبط بالحمل الشائع، فما ذكره المصنّف وغيره خلط بين الحمل الأوّلي والحمل الشائع.

والمحمول هي أيضاً نحو من أنحاء الثبوت والوجود، ولذا نحتاج إلى نحو آخر من أنحاء الاعتبار والتعمّل الذهني؛ للتمييز بين الموضوع والمحمول والنسبة القائمة بينهما، فنحتاج في المقام إلى نحوٍ من أنحاء الاعتبار لتمييز الموضوع عن المحمول، كما نحتاج أيضاً إلى نحوٍ آخر من أنحاء الاعتبار لتمييز الموضوع والمحمول عن النسبة.

وهذا الذي ذكرناه موجود في حاشيةٍ على بعض النسخ الخطيّة التي أوردها الشيخ حسن زاده آملي في تعليقته على الأسفار، حيث قال: «في نسخةٍ مخطوطةٍ تعليقةٌ في المقام، هكذا: لأنّ الإثبات هو التصديق، والتصديق هو الإذعان بثبوت المحمول للموضوع، والثبوت نسبة، والنسبة الحقيقيّة بين الشيء ونفسه منتفية؛ لاقتضاء النسبة الحقيقيّة تغاير المنتسبين بالحقيقة، والتغاير الحقيقي بين الشيء ونفسه غير متحقّق، فلابدّ في حمل الشيء على نفسه من مغايرةٍ حكميّةٍ تعمّليّة، وإذا كان ذلك الشيء هو مفهوم الثبوت، فلابدّ هناك من تعمّلين، بل أكثر، فإنّ في هذه الصورة يكون الموضوع والمحمول والنسبة بينهما أمراً واحداً هو الثبوت. ففي تحقّق المغايرة بين الموضوع وكلّ من المحمول والنسبة، وكذا بين النسبة والمحمول، يحتاج إلى تعمّل، بخلاف ما إذا كان ذلك الشيء غير الثبوت، نحو: (زيد زيد)، فإنّ في هذا تكون النسبة بينهما مغايرة لهما لأنّها هي الثبوت، ففي تحقّق المغايرة بين النسبة والموضوع، وكذا بينها وبين المحمول، لا يحتاج إلى تعمّل، بل المحتاج إلى التعمّل هو تحقّق المغايرة بين الموضوع والمحمول»[1].

إذن بناءً على هذا البيان، صحَّ ما ذكره المصنّف من أنّ انطباق القاعدة على المقام أجلى وأوضح، فالثبوت ثبوت بالضرورة، وسلبه عن نفسه ممتنع.

ويحاول المصنّف أن يذكر مثالاً لتقريب أوّلويّة انطباق القاعدة في المقام وأنّها

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صحّحه وعلّق عليه آية الله حسن زاده آملي، مصدر سابق: ج١ ص٤٣.

أوضح من سائر الأمثلة الأخرى، حيث قال: «كما أنّ المضاف بالحقيقة هو نفس الإضافة لا غيرها، إلّا بحسب المجاز» فهو يريد أن يبيّن بهذه العبارة أنّ كلّ شيء إنّما يكون ثابتاً بواسطة الثبوت، فثبوت الثبوت لنفسه ضروريّ، ويمثّل لذلك بالإضافة الحقيقيّة والإضافة المشهوريّة[1]، فكما أنّ كلّ شيء إنّما يُضاف ويتّصف بالإضافة المشهوريّة لحقيقة الإضافة ـ فالإضافة الحقيقيّة هي المضاف حقيقة، والمضاف في الحقيقة هي نفس الإضافة، ونسبة الإضافة إلى غيرها بالمجاز والعرض ـ كذلك الحال في محلّ كلامنا؛ فكلّ شيء إنّما يثبت بواسطة الثبوت، فالثبوت يكون ثابتاً بالضرورة.

ومثاله الأوضح: نسبة البياض إلى الجسم في قولك: الجسم أبيض، فإنّها ليست نسبة حقيقيّة ثابتة إليه أوّلاً وبالذات، بل هي نسبة بالعرض والمجاز العقلي، يعني: أنّ البياض أبيض بالذات، والجسم أبيض بواسطته، فإذا كان كلّ جسم أبيض بواسطة عروض البياض عليه، فكون البياض أبيض بالأوّلويّة والضرورة العقليّة، كذلك في المقام، كما أنّ كلّ شيء إنّما يثبت بواسطة الثبوت، فالثبوت يكون ثابتاً لنفسه بالضرورة.

ثمّ ينتقل المصنّف بعد ذلك إلى إثبات عموم بداهة المبدأ التصديقي لموضوع الفلسفة، وأنّه لا يختصّ بالموجود الواجب أو الممكن، بل يشملهما معاً، بمعنى: أنّ موضوع الفلسفة ـ وهو الموجود المطلق بما هو هو الذي ثبتت بداهته على

---

(١) إذا قلت: «زيد أب»، فإنّ المضاف الحقيقي هي الأبوّة التي هي الإضافة، وأمّا الأب الذي هو موضوع الإضافة، فإنّه يسمّى مضافاً أيضاً، ولكنّه مضاف مشهوريّ، بحسب المجاز العقلي، أي من باب تسرية حكم أحد المتلازمين إلى الآخر. فما تعرضه الإضافة مضاف مشهوريّ، والإضافة هي المضاف حقيقة. قال الحكيم السبزواري في منظومته: «من المضاف ما هو الحقيقي، وهو نفس الإضافة، ومنه ما يشتهر، أي مضاف مشهوريّ، وهو ما يعرضه الإضافة». **شرح المنظومة**، قسم الفلسفة: ص١٤٥.

مستوى المبدأ التصديقي ـ هو المنسجم مع كلا القسمين، ولا يأبى شيئاً من الواجب أو الممكن.

بعبارة أوضح: إنّ الموجود على ثلاثة أنحاء: اثنان واقعيّان، والثالث ثابت بالعرض والمجاز.

أمّا الموجود الحقيقي الأوّل: فهو الذي عندما يُنسب إليه الوجود لا يحتاج في تلك النسبة إلى حيثيّة تقييديّة ولا إلى حيثيّة تعليليّة، وهو الموجود الواجب، فإنّ الوجود عين ذاته، ولا يحتاج في اتّصافه بالوجود الخارجي إلى قيدٍ زائدٍ وحيثيّةٍ تقييديّة ولا إلى علّةٍ وحيثيّةٍ تعليليّة.

وأمّا الموجود الحقيقي الثاني: فهو الذي عندما يُنسب إليه الوجود لا يحتاج إلى حيثيّة تقييديّة، ولكنّه يحتاج إلى الحيثيّة التعليليّة، وهو الموجود الممكن، فلأنّه موجودٌ إمكانيٌّ يفتقر ويحتاج إلى العلّة، إلّا أنّه لا يحتاج في اتّصافه بالوجود إلى انضمام قيدٍ زائدٍ وحيثيّةٍ تقييديّة، كما هو الحال في حمل الأبيض على البياض، فإنّه بذاته أبيض، ولا يحتاج إلى انضمام قيدٍ زائدٍ لاتّصافه بالبياض، بخلاف الجسم، فإنّه لكي يتّصف بالأبيضيّة يفتقر إلى الحيثيّة التقييديّة، وهي انضمام البياض إليه.

وأمّا الوجود الثالث الثابت بالعرض والمجاز: فهو الذي عندما يُنسب إليه الوجود لابدّ له من الحيثيّة التقييديّة والحيثيّة التعليليّة، وهو وجود الماهيّة، بناءً على أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، فإنّ نسبة الوجود والتحقّق إليها من نسبة الشيء إلى غير ما هو له، فلابدّ من انضمام الحيثيّة التقييديّة مضافاً إلى الحيثيّة التعليليّة لكي تتّصف الماهيّة بالتحقّق والوجود، وإنّما تُنسب الموجوديّة إلى الماهيّة مع اعتباريّتها، بسبب الاتّحاد القائم بينها وبين الوجود خارجاً.

وصدر المتألّهين يقول إنّ موضوع الفلسفة ـ الذي نحن بصدد إثبات بداهته تصديقاً ـ شامل للقسم الأوّل والثاني ولا يأبى شيئاً من القسمين، يعني أنّه ينسجم مع الوجود الواجبي الذي يكون الوجود ذاته وحقيقته، ومع الوجود

الإمكاني الذي يكون الوجود عارضاً عليه بواسطة الحيثيّة التعليليّة، ولا يوجد برهان أو ضرورة حاكمة على تخصيص الموجود المطلق بالوجود الواجب أو الوجود الممكن، بل البرهان والحسّ أثبتا وجود كلا القسمين في الواقع الخارجي، فالواقعيّة المطلقة مصداق لكلا القسمين ولا تختصّ بأحدهما دون الآخر، فالوجود الذي لا سبب له (وهو الواجب) ثبت بالبرهان ـ كما سيأتي ـ والوجود الذي له سبب (وهو الممكن) ثبت بالحسّ، لأنّه متعلّق بالأجسام المحسوسة، وعبارة المصنّف وإن كانت مغلقة بعض الشيء، إلّا أنّ مراده ما بيّناه.

أضواء على النص

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: **(وبالجملة هذا العلم لفرط علوّه وشموله)**.

هذا شروع في بحث المبادئ التصوّريّة والتصديقيّة لموضوع الفلسفة. والمراد من العلوّ هنا الشموليّة، وأنّه لا يوجد علم أوسع من علم الفلسفة موضوعاً؛ ولذا قال: «وشموله».

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: **(مستغنياً عن التعريف والإثبات وإلّا لم يكن موضوعاً للعلم العامّ)**.

هذا هو الدليل الأوّل لإثبات بداهة المبدأ التصوّري، كما أنّ فيه إشارة أيضاً إلى الدليل الأوّل على بداهة المبدأ التصديقي؛ بقرينة قوله: «التعريف والإثبات».

وقد أشار إلى هذا الدليل الشيخ الرئيس في إلهيات الشفاء، فهو بعد أن تعرّض إلى العلوم الجزئيّة من الرياضيّات والطبيعيّات وغيرها، وأثبت أنّ تحقيق موضوعاتها يُبحث في الفلسفة، وأنّ موضوع الفلسفة هو الموجود بما هو موجود، قال: «فظاهرٌ لك من هذه الجملة: أنّ الموجود ـ بما هو موجود ـ أمرٌ مشترك لجميع هذه، وأنّه يجب أن يجعل الموضوع لهذه الصناعة؛ لما قلنا، ولأنّه غنيّ عن تعلّم ما هيّته وعن إثباته، حتّى يحتاج إلى أن يتكفّل علمٌ غير هذا العلم بإيضاح الحال فيه؛ لاستحالة أن يكون إثبات الموضوع وتحقيق ماهيّته في العلم

الذي هو موضوعه، بل تسليم إنيّته وماهيّته فقط»[١].

ثمّ إنّ الذي يراد إثبات بداهته تصديقاً هو مصداق الموجود لا مفهومه، وهذا ما صرّح به الشيرازي في موضع آخر من الأسفار، إذ قال: «إنّ قول الحكماء إنّ موضوع العلم الكلّي هو الموجود المطلق، لم يريدوا به نفس هذا المفهوم الكلّي، بل أرادوا به الموجود بما هو موجود في نفس الأمر... والذي هو مستغنٍ عن الإثبات ـ لأنّه بديهيّ الثبوت ـ هو فرد الموجود المطلق بما هو فردٌ له مطلقاً لما يشاهد من الموجودات، لا نفس المفهوم الكلّي الذي لا يوجد إلّا في الذهن»[٢].

• قوله قدس سره: (**وأيضاً التعريف إمّا أن يكون بالحدّ أو بالرسم**).

هذا شروع من المصنّف في بيان الدليل الثاني على بداهة المبدأ التصوّري.

وهذا الدليل ذكره الفخر الرازي في المباحث المشرقيّة، حيث قال: «فثبت أنّه لا يمكن تعريف حقيقة الوجود، والذي وصل إلينا ممّن قبلنا في هذا الموضع إمّا أنّه يكون بالحدّ أو الرسم»[٣]. ثمّ يشرع في بيان الدليل المذكور، فلاحظ.

• قوله قدس سره: (**وأمّا الثاني: فلأنّه تعريف بالأعرف، ولا أعرف من الوجود**).

إنّ هذه العبارة كما هي تتمّة للدليل الثاني، فإنّها أيضاً إشارة إلى الدليل الثالث الذي تقدّم بيانه مفصّلاً في الشرح.

• قوله قدس سره: (**ولمّا لم يكن للوجود حدّ فلا برهان عليه**).

هذا هو الدليل الثاني لإثبات بداهة المبدأ التصديقي، والمراد من الحدّ في القاعدة هو الأعمّ من الحدّ المنطقي والرسم، كما أنّ المراد منه الحدّ في باب البرهان، لا الحدّ في باب الإيساغوجي (الكلّيات).

---

(١) **إلهيّات الشفاء**، الشيخ الرئيس، المقالة الأولى، مصدر سابق: ص١٣.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر المتألّهين، مصدر سابق: ج٦ ص٨٨ ـ ٨٩.

(٣) **المباحث المشرقية**، الفخر الرازي، تحقيق وتعليق: محمّد المعتصم بالله البغدادي، منشورات ذوي القربى، قم: ج١ ص١٢.

• قوله قُدّسَ سِرُّهُ: **(وكما أنّ من التصديق ما لا يمكن إدراكه ما لم يدرك...)**.

هذا شروع في بيان الدليل الرابع على بداهة المبدأ التصوّري، ويستند المصنّف فيه إلى ما هو المعروف من أنّ التصوّرات كالتصديقات تنقسم إلى بديهيّة ونظريّة.

وقد ذكر هذا المعنى الشيخ الرئيس في «إلهيّات الشفاء»، حيث قال: «إنّ الموجود والشيء والضروري معانيها ترتسم في النفس ارتساماً أوّلياً... فإنّه كما أنّ في باب التصديق مبادئ أوّليّة ويقع التصديق بها لذاتها ويكون التصديق بغيرها بسببها... كذلك في التصوّرات أشياء هي مبادئ للتصوّر وهي متصوّرة لذواتها، وإذا أُريد أن يدلّ عليها لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفاً لمجهول، بل تنبيهاً وإخطاراً بالبال من حيث إنّه هو المراد لا غيره، من غير أن تكون العلامة بالحقيقة معلّمة إيّاه. ولو كان كلّ تصوّر يحتاج إلى أن يسبقه تصوّر قبله، لذهب الأمر في ذلك إلى غير النهاية أو لدار، وأولى الأشياء بأن تكون متصوّرة لأنفسها الأشياء العامّة للأمور كلّها كالموجود والشيء الواحد وغيره، ولهذا ليس يمكن أن يبيّن شيء منها ببيان لا دور فيه البتّة، أو ببيان شيء أعرف منها، ولذلك من حاول أن يقوّم فيها شيئاً وقع في اضطراب»[1].

• قوله قُدّسَ سِرُّهُ: **(مركوزة في الذهن مرتسمة في العقل)**.

هناك اختلاف وتغاير بين مفهومي الذهن والعقل بحسب الفنّ والصناعة، فالمرادفة بينهما في العبارة لا تخلو من مسامحة.

• قوله قُدّسَ سِرُّهُ: **(لإفادتها بأشياء هي أشهر منها)**.

المراد إفادة ما هو مرتكز في الذهن بأشياء ومفاهيم هي أشهر عند السامع من تلك المفاهيم المركوزة، فلا نحتاج إلى تصحيح العبارة بـ «لا إفادتها بأشياء

---

(١) **إلهيّات الشفاء، المقالة الأولى**، الشيخ الرئيس، مصدر سابق: ص٢٩.

هي أشهر منها» كما ذكره بعض المحقّقين[١].

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**لأنّ إثبات الشيء لنفسه غير ممكن**).

هذا هو الدليل الثالث على بداهة المبدأ التصديقي.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**نفس مفهوم الثبوت والوجود**).

المرادفة بين مفهوم الثبوت والوجود من قبل المصنّف مبتنية على إيمانه بأصالة الوجود، وأنّ الثابت في الخارج هو الوجود، وإلّا فإنّ موضوع الفلسفة الذي يُرادف الثبوت هو الموجود المطلق كما تقدّم بيانه سابقاً.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**إلّا بحسب المجاز**).

المراد من المجاز في عبارة المصنّف هو المجاز العقلي، يعني بالعرض، وليس المراد منه المجاز اللغوي.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**سواء كان الوجود وجود شيء آخر أو وجود حقيقته وذاته**).

الوجود الأوّل إشارة إلى الوجود الإمكاني، الثاني هو الوجود الواجبي.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**وليس يستوجب ببرهان ولا يتبيّن بضرورة...**).

هذا هو نصّ عبارة بهمنيار في التحصيل[٢].

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**هو كون شيء فقط أو كون نفسه البتّة**).

المراد من «كون شيء» هو الوجود الإمكاني، كما أنّ المراد من «كون نفسه» هو الوجود الواجبي.

---

(١) **الرحيق المختوم**، الشيخ جوادي آملي، مصدر سابق: ج١ ص١٦٧.

(٢) **التحصيل**، بهمنيار، مصدر سابق: ص٢٨١.

غشاوة وهميّة وإزاحة عقليّة

١. ضابطة المسألة الفلسفيّة عند صدر المتألّهين.

٢. الضوابط التي ذكرها القوم للمسألة الفلسفيّة والإجابة عنها.

٣. ضابطة المسألة في كلّ علم عند صدر المتألّهين.

٤. الضوابط التي ذكرها القوم للمسألة في كلّ علم والإجابة عنها.

غشاوة وهميّة وإزاحة عقليّة

لما تيقَّنْتَ أنَّ الفلسفةَ الأولى باحثٌه عن أحوالِ الموجودِ بما هو موجودٌ، وعن أقسامِه الأوّليّةِ، أي التي يمكنُ أنْ تَعرِض للموجودِ مِن غيرِ أن يصيرَ رياضيّاً أو طبيعيّاً، وبالجملة أمراً متخصِّصَ الاستعدادِ لعروضِ تلك الأقسام سواءٌ كانت القسمةُ بها مستوفاةً أم لا، وربما كانت القسمةُ مستوفاةً والأقسامُ لا تكونُ أوّليّةً، فلا يكونُ البحثُ عنها مِن الفنِّ الأعلى، بل يكونُ من العلمِ الأسفلِ، كقسمةِ الموجودِ إلى الأسودِ واللا أسودِ بالسلبِ المطلق، فتأمّلْ في ذلك واقضِ العجبَ مِن قومٍ اضطربَ كلامُهم في تفسيرِ الأمورِ العامّةِ التي يُبحثُ عنها في إحدى الفلسفتينِ الإلهيّتين، بل تحيَّرُوا في موضوعاتِ سائرِ العلوم كما سيظهرُ لك.

فإنّهم فسَّرُوا الأمورَ العامَّة: تارةً بما لا يختصُّ بقسمٍ مِن أقسامِ الموجودِ التي هي الواجبُ والجوهرُ والعرضُ، فانتقضَ بدخولِ الكمِّ المتَّصلِ العارضِ للجوهرِ والعرضِ، فإنَّ الجسمَ التعليميَّ يعرضُ المادَّةَ، والسطحَ يعرضُ الجسمَ التعليميَّ ويعرضُه الخطُّ، وكذا الكيفُ لعروضهِ للجواهرِ والأعراضِ.

وتارةً بما يشملُ الموجوداتِ أو أكثرَها، فيخرجُ منه الوجوبُ الذاتيُّ والوحدةُ الحقيقيّةُ والعليّةُ المطلقةُ وأمثالُها ممّا يختصُّ بالواجب.

وتارةً بما يشملُ الموجوداتِ، إمّا علَى الإطلاقِ أو على سبيلِ التقابلِ بأنْ يكونَ هو وما يقابلُه شاملاً لها، ولشمولهِ الأحوالَ المختصّةَ زِيدَ قيدٌ آخرُ

وهو أنْ يتعلَّقَ بكلٍّ مِن المتقابلَين غرضٌ علميٌّ.

واعتَرضَ عليه بعضُ أجلَّةِ المتأخِّرينَ بأنّه:

إنْ أُريدَ بالمقابلةِ ما ينحصرُ في التضادِّ والتضايفِ والسلبِ والإيجابِ والعدمِ والملكةِ، فالإمكانُ والوجوبُ ليسا مِن هذا القبيلِ؛ إذ مقابلُ كلٍّ منهما بهذا المعنى ـ كاللاوجوبِ واللاإمكانِ أو ضرورةِ الطرفين أو سلبِ ضرورةِ الطرفِ الموافقِ ـ لا يتعلّقُ به غرضٌ علميٌّ.

وإنْ أُريدَ بها مطلقُ المباينةِ والمنافاةِ، فالأحوالُ المختصّةُ بكلِّ واحدٍ مِن الثلاثةِ معَ الأحوالِ المختصّةِ بالآخرينَ تشملُ جميعَ الموجوداتِ ويتعلّقُ بجميعِها الغرضُ العلميُّ فإنّها من المقاصدِ العلميّة.

ثمّ ارتكبوا في رفعِ الإشكالِ تمحّلاتٍ شديدةً.

• منها: أنّ الأمورَ العامّةَ هي المشتقّاتُ وما في حكمِها.

• ومنها: أنّ المرادَ شمولُها مع مقابلٍ واحدٍ يتعلّقُ بالطرفين غرضٌ علميٌّ. وتلك الأحوالُ إمّا أمورٌ متكثّرةٌ وإمّا غيرُ متعلّقةٍ بطرفيْها غرضٌ علميٌّ كقبولِ الخرقِ والالتئامِ وعدمِ قبولِهما بمعنى السلبِ لا بمعنى عدمِ الملكةِ.

• ومنها: أنّ المرادَ بالتقابلِ ما هو أعمُّ منْ أنْ يكونَ بالذاتِ أو بالعرضِ، وبينَ الواجبِ والممكنِ تقابلٌ بالعرضِ كما بينَ الوحدةِ والكثرةِ، وغفلُوا عن صدقِها بهذا المعنى على الأحوالِ الخاصّةِ، إلى غيرِ ذلك مِن التكلّفاتِ والتعسّفاتِ الباردة.

وأنتَ إذا تذكّرْتَ أنّ أقسامَ الحكمةِ الإلهيّةِ ما يُبحث فيها عن

العوارضِ الذاتيّةِ للموجودِ المطلقِ بما هو موجودٌ مطلقٌ ـ أيْ العوارضِ التي لا يتوقّفُ عروضُها للموجودِ على أن يصيرَ تعليمياً أو طبيعيّاً ـ لاستَغنيْتَ عن هذهِ التكلّفاتِ وأشباهِها؛ إذ بملاحظةِ هذهِ الحيثيّةِ في الأمرِ العامِّ مع تقييدِه بكونِه من النعوتِ الكليّةِ ليخرجَ البحثُ عن الذواتِ ـ لا بما يختصُّ بقسمٍ من الموجودِ كما تُوهِّمَ ـ يندفعُ عنه النقوضُ، ويتمُّ التعريفُ سالماً عن الخللِ والفساد.

ومثلُ هذا التحيّرِ والاضطرابِ وقعَ لهم في موضوعاتِ سائرِ العلوم.

بيانُ ذلك: أنّ موضوعَ كلِّ علمٍ ـ كما تقرّرَ ـ ما يُبحثُ فيه عن عوارضِه الذاتيّةِ، وقد فسّروا العرضَ الذاتيَّ بالخارجِ المحمولِ الذي يلحقُ الشيءَ لذاتِه أو لأمرٍ يساويهِ، فأشكلَ الأمرُ عليهم لما رأوْا أنّه قد يُبحث في العلوم عن الأحوالِ التي تختصُّ ببعضِ أنواعِ الموضوعِ، بل ما مِن علمٍ إلّا ويُبحثُ فيه عن الأحوالِ المختصّةِ ببعضِ أنواعِ موضوعِه، فاضطرّوا:

• تارةً: إلى إسنادِ المسامحةِ إلى رؤساءِ العلمِ في أقوالِهم بأنّ المرادَ مِن العرَضِ الذاتيِّ الموضوعِ في كلامِهم هو أعمُّ منْ أنْ يكونَ عرَضاً ذاتيّاً له أو لنوعِه أو عرَضاً عامّاً لنوعِه بشرطِ عدمِ تجاوزِه في العمومِ عن أصلِ موضوعِ العلمِ أو عرضاً ذاتيّاً لنوعٍ مِن العرضِ الذاتيِّ لأصلِ الموضوعِ أو عرضاً عامّاً له بالشرط المذكور.

• وتارةً: إلى الفرقِ بين محمولِ العلمِ ومحمولِ المسألةِ ـ كما فرّقُوا بينَ موضوعَيهِما ـ بأنّ محمولَ العلمِ ما تنحلُّ إليه محمولاتُ المسائلِ على طريقِ الترديدِ، إلى غيرِ ذلك من الهوساتِ التي ينبو عنها الطبعُ السليم.

ولم يتفطَّنوا بأنَّ ما يختصُّ بنوعٍ مِن أنواعِ الموضوعِ ربّما يعرضُ لذاتِ الموضوعِ بما هو هو. وأخصّيّةُ الشيءِ مِن شيءٍ، لا ينافي عروضَه لذلك الشيءِ مِن حيث هو هو، وذلك كالفصولِ المنوِّعةِ للأجناس؛ فإنّ الفصلَ المقسِّمَ عارضٌ لذاتِ الجنسِ مِن حيث ذاتِه مع أنّه أخصُّ منها، والعوارضُ الذاتيّةُ أو الغريبةُ للأنواعِ قد تكونُ أعراضاً أوّليّةً ذاتيّةً للجنس وقد لا تكونُ كذلك، وإنْ كانتْ ممّا تقعُ به القسمةُ المستوفاةُ الأوّليّةُ. فاستيعابُ القسمةِ الأوّليّةِ قد يكونُ بغيرِ أعراضٍ أوّليّةٍ، وقد تتحقّقُ أعراضٌ أوّليّةٌ، ولا تقعُ بها القسمةُ المستوعبةُ.

نعمْ، كلُّ ما يلحقُ الشيءَ لأمرٍ أخصَّ وكانَ ذلكَ الشيءُ مفتقراً في لحوقِه له إلى أنْ يصيرَ نوعاً متهيّئاً لقبولِه، ليسَ عرَضاً ذاتيّاً بل عرضٌ غريبٌ؛ على ما هو مصرَّحٌ به في كتبِ الشيخِ وغيرِه، كما أنّ ما يلحقُ الموجودَ بعدَ أنْ يصيرَ تعليميّاً أو طبيعيّاً ليس البحثُ عنه من العلم الإلهيِّ في شيءٍ.

وما أظهرَ لك أنْ تتفطّنَ بأنَّ لحوقَ الفصولِ لطبيعةِ الجنسِ كالاستقامةِ والانحناءِ للخطِّ ـ مثلاً ـ ليس بعد أنْ يصيرَ نوعاً متخصّصَ الاستعدادِ بل التخصّصُ إنّما يحصلُ بها لا قبلَها، فهي مع كونِها أخصَّ مِن طبيعةِ الجنسِ أعراضٌ أوّليّةٌ له.

ومِن عدمِ التفطُّنِ بما ذكرناهُ، استصعبَ عليهمُ الأمرُ حتّى حكموا بوقوعِ التدافعِ في كلامِ الشيخِ وغيرِه من الراسخينَ في الحكمةِ، حيث صرّحوا بأنّ اللاحقَ لشيءٍ لأمرٍ أخصّ، إذا كان ذلك الشيءُ محتاجاً في

لحوقِه له إلى أنْ يصيرَ نوعاً، ليس عرَضاً ذاتياً بل عرضاً غريباً[1]، مع أنّهم مثّلوا العرضَ الذاتيَّ الشاملَ على سبيل التقابلِ بالاستقامةِ والانحناءِ المنوِّعَينِ للخطِّ.

ولستُ أدرى أيَّ تناقضٍ في ذلك سوى أنّهم لّما توهّموا أنّ الأخصَّ من الشيءِ لا يكونُ عرضاً أوّليّاً له، حكموا بأنّ مثلَ الاستقامةِ والاستدارةِ لا يكونُ عرضاً أوّلياً للخطِّ بل العرضُ الأوّليُّ له هو المفهومُ المردّدُ بينهما.

ومّما يجبُ أنْ يُعلمَ: أنّ بعضَ الأمورِ التي ليستْ ماهيّاتُها مفتقرةً في الوجودَين العينيِّ والذهنيِّ إلى المادّةِ لكنّها ممّا قد يعرضُ لها أنْ يصيرَ رياضيّاً كالكمِّ أو طبيعيّاً كالكيفِ، قد لا يُبحثُ عنها في العلمِ الكليِّ بل يُفردُ لها علمٌ على حدةٍ كالحسابِ للعددِ، أو يُبحثُ عنها في علمٍ أسفلَ كالبحثِ عن الكيفياتِ في الطبيعياتِ، وذلكَ بأحدِ وجهينِ:

• الأوّلُ: أنّه يُعتبرُ كونُها عارضةً للموادِّ بوجهٍ من الوجوهِ، ويُبحثُ عنها بهذا الاعتبارِ في علمٍ مفردٍ؛ فإنّ العددَ يُعتبرُ تارةً من حيثُ هو، وبهذا الاعتبارِ يكونُ مِنْ جملةِ الأمورِ المجرَّدةِ عنِ المادّةِ، ويُبحثُ عنه في باب الوحدةِ والكثرةِ مِن الأمورِ العامّةِ، ويُعتبرُ أخرى من حيثُ تعلّقِهِ بالمادّةِ، لا في الوهمِ بل في الخارجِ، ويُبحثُ عنه بهذا الاعتبارِ في التعاليمِ، فإنّهم يبحثونَ عن الجمعِ والتفريقِ والضربِ والقسمةِ والتجذيرِ والتكعيبِ وغيرِها ممّا يلحقُ العددَ وهو في أوهامِ الناسِ أو في موجوداتٍ متحرّكة منقسمة متفرّقة مجتمعة.

---

(١) هكذا في الأصل، والصحيح: بل عرضٌ غريبٌ.

• والثاني: أنْ يُبحثَ عنها لا مطلقاً بل عنْ بعضِ أنواعِها التي لا توجدُ إلّا باستعدادِ المادّةِ وحركاتِها واستحالاتِها، فاللائقُ بالبحثِ عنه إنّما هو العلمُ الأسفلُ، فإنْ اتّفقَ أنْ يُذكرَ بعضُ أحوالِها فيه على الوجهِ العامِّ، كان ذلك على سبيلِ المبدئيّةِ، لا على أن يكونَ مِن المسائل هاهنا.

الشرح

الغشاوة الوهميّة: عبارة عن الاضطراب الذي وقع في كلام جملة من الفلاسفة والمتكلِّمين عندما حاولوا بيان ضابط المسألة الفلسفيّة وتفسير الأمور العامّة التي يُبحث عنها في الفلسفة الأولى، وكذلك اضطرابهم وتحيّرهم في بيان موضوعات سائر العلوم وعوارضها الذاتيّة.

والإزاحة العقليّة: عبارة عن رفع تلك الغشاوة وبيان الحقّ والصحيح في المسألة.

ولكي تتّضح المسائل التي ذكرها صدر المتألّهين في المقام، لابدّ من منهجة البحث ضمن العناوين التالية:

١. ضابطة المسألة الفلسفيّة عند صدر المتألّهين.

٢. الضوابط التي ذكرها القوم للمسألة الفلسفيّة والإجابة عنها.

٣. ضابطة المسألة في كلّ علم عند صدر المتألّهين.

٤. الضوابط التي ذكرها القوم للمسألة في كلّ علم والإجابة عنها.

١. ضابطة المسألة الفلسفيّة عند صدر المتألّهين

ذكر المصنّف سابقاً: أنّ مسائل الفلسفة إمّا بحثٌ عن الأسباب القصوى وهو ما يسمّى بالإلهيّات بالمعنى الأخصّ، وإمّا بحثٌ في العوارض العامّة للموجود بما هو موجود، وإمّا بحثٌ عن موضوعات سائر العلوم الجزئيّة، وما يريده في المقام هو بيان ضابطة تلك المسائل الفلسفيّة، فما هو الضابط الذي في ضوئه نميّز بين المسألة الفلسفيّة وبين غيرها من المسائل الأخرى؟

ضابط المسألة الفلسفيّة: هو أن يكون المحمول فيها منتزعاً من ذات الموضوع

ومحمولاً عليه بلا واسطة، بأن يكون الموضوع ـ وهو الموجود من حيث هو موجود ـ كافياً لانتزاع المحمول وعروضه عليه من دون احتياج إلى واسطة في العروض. فهذه المحمولات تسمّى بالعوارض الذاتيّة؛ لانتزاعها من ذات الموضوع، كما تسمّى أيضاً بالعوارض التحليليّة المأخوذة والمستخرجة من صميم الموضوع الذي تحمل عليه، في قبال المحمولات بالضميمة التي لا تحمل على الموضوع إلّا بانضمام شيءٍ آخر زائدٍ على ذاته، وهذه هي التي تسمّى بالعوارض الغريبة.

فالمحمول إنّما يكون عرضاً ذاتيّاً لموضوع الفلسفة إذا كان منتزعاً من ذات الموجود المطلق ومحمولاً عليه بلا واسطة. ومعنى ذلك: أنّ المحمول والعرض الذاتي يُنتزع من الموضوع ويغايره بحسب التحليل العقلي، وأمّا بحسب الواقع الخارجي فلا يوجد أي تعدّد أو مغايرة بين الموضوع وبين ما يُحمل عليه من العوارض الذاتيّة.

فمثلاً: عندما نقول: «الموجود من حيث هو موجود إمّا واجب أو ممكن، وإمّا علّة أو معلول»، فإنّ عروض الوجوب والإمكان أو العلّة والمعلول، لا يحتاج إلى أيّ واسطة في العروض، لأنّها عوارض تحليليّة مستخرجة ومنتزعة من ذات الموجود المطلق وتُحمل عليه بالمباشرة، ولا يوجد أيّ تغاير بين الموجود وبين ما يُحمل عليه من العوارض إلّا بحسب التحليل العقلي، وأمّا في الواقع الخارجي فلا يوجد تعدّدٌ بين الوجود وبين الوجوب والإمكان والعلّة والمعلول والوحدة والكثرة والشيئيّة وغيرها من المحمولات الفلسفيّة، وليست تلك المحمولات من قبيل البياض والسواد والحرارة والبرودة وغيرها من العوارض التي لا يمكن حملها على الموجود إلّابانضمام وتوسّط شيء آخر، وهو الجسميّة في المثال، فإنّ الموجود ما لم يتّصف بالجسميّة لا يمكن أن يُحملَ عليه «أبيض» أو «أسود» أو «حارّ» أو «بارد» أو نحو ذلك من المحمولات بالضميمة، فهذه

المحمولات ونحوها من العوارض التي تحمل على الموجود بواسطة الجسم أو الكمّ إنّما هي عوارض غريبة خارجة عن دائرة المسألة الفلسفيّة.

فتحصّل: أنّ ضابط المسألة الفلسفيّة هو ما يكون المحمول فيها عارضاً على الموجود من حيث هو موجود، من غير حاجة إلى أن يتخصّص بقيد خاصّ في الرتبة السابقة على الحمل والعروض، أي من دون أن يصير رياضيّاً مقيّداً بالكمّ، أو طبيعيّاً مقيّداً بالجسم. فمثل هذا المحمول يكون محمولاً في المسألة الفلسفيّة، وإلّا لو كان محتاجاً إلى الجسم أو الكمّ في عروضه على الموجود المطلق فإنّه يكون من العوارض الغريبة ولا يكون محمولاً في المسألة الفلسفيّة.

وإلى هذا المعنى أشار صدر المتألّهين بقوله: «لمّا تيقّنت أنّ الفلسفة الأولى باحثة عن أحوال الموجود بما هو موجود وعن أقسامه الأوّليّة، أي التي يمكن أن يعرض للموجود من غير أن يصير رياضيّاً أو طبيعيّاً، وبالجملة أمراً متخصّص الاستعداد لعروض تلك الأقسام».

فموضوع الفلسفة إذا حُمل عليه محمول من غير أن يتخصّص الموضوع في الرتبة السابقة على الحمل، فإنّ مثل هذا المحمول يكون محمولاً في المسألة الفلسفيّة، وإذا حُمل على الموضوع بعد التخصّص بشيء، كان من العوارض الغريبة.

ثمّ إنّ المراد من الذاتي في المقام هو ذاتيّ باب البرهان لا ذاتيّ باب الكلّيات (إيساغوجي)؛ باعتبار أنّ الموضوع في المقام هو الموجود المطلق، والموجود لا جنس له ولا فصل ولا عرضيّ عامّ ولا خاصّة، فلا معنى لأن يكون الذاتي في المقام هو ذاتيّ باب الكلّيات.

إذن: ذاتيّة المحمول للموضوع هي ذاتيّ باب البرهان.

نتائج الضابطة الصدرائيّة للمسألة الفلسفيّة

يترتّب على ما بيّناه من الضابطة التي ذكرها صدر المتألّهين للمسألة الفلسفيّة

نتيجتان مهمّتان:

النتيجة الأولى: هي أنّ العارض في المسألة الفلسفيّة لا يُشترط أن يكون مساوياً لموضوع الفلسفة، بل يمكن أن يكون المحمول مساوياً للموضوع، من قبيل الشيئيّة والخارجيّة والأصالة ونحوها، كما يمكن أيضاً أن يكون المحمول أخصّ من الموضوع، من قبيل الإمكان فإنّه أخصّ من الموجود، لأنّ الموجود المطلق إمّا واجب وإمّا ممكن. وإذا كان العارض أخصّ من الموضوع فإنّه يقع محمولاً أيضاً في المسألة الفلسفيّة، وذلك لأنّه يعرض الموضوع من حيث هو، فالإمكان وإن كان أخصّ من الموضوع الذي هو الموجود، إلّا أنّه يعرض الموضوع لذاته وبلا توسّط أيّ شيء آخر، وهذا كافٍ لاندراجه في الأعراض الذاتيّة التي يتشكّل منها ومن الموضوع الذي تحمل عليه المسألة الفلسفيّة.

وقد أنكر ذلك العلامة الطباطبائيّ، حيث ذكر أنّ المحمول لابدّ أن يكون مساوياً للموضوع أو هو وما يقابله يساوي الموضوع، وأمّا المسألة التي يكون المحمول فيها أخصّ من الموضوع فليست من المسائل الفلسفيّة، فـ«الإمكان» في قولنا: «الموجود ممكن» ليس من الأعراض الذاتيّة، ولا يتكوّن من حمله على الموضوع مسألة فلسفيّة، لأنّه ليس من المحمولات والعوارض المساوية للموضوع.

نعم، الإمكان مع ما يقابله وهو الوجوب، يساويان الموضوع ويُشكّلان مسألة فلسفيّة، مفادها: أنّ الموجود إمّا واجب وإمّا ممكن، فالممكن والطرف الآخر للترديد، وهو الوجوب، بمجموعهما عرضٌ ذاتيٌّ للموجود، وحملهما عليه يُنتج مسألة فلسفيّة، وأمّا بناءً على الضابطة التي ذكرها صدر المتألّهين فالإمكان بمفرده عرضٌ ذاتيّ للموجود، وحمله عليه يُشكّل مسألة فلسفيّة.

وقد جعل الطباطبائي ما ذكره من المبنى إشكالاً على ضابطة صدر المتألّهين، حيث قال في حاشيته على الأسفار: «وأن يكون المحمول مساوياً للموضوع؛ إذ لو كان أخصّ لم يكفِ في عروضه مجرّد وضع الموضوع حتّى يتقيّد بشيءٍ يخصّصه

وهو ظاهر، ولو كان أعمّ كان القيد المخصّص للموضوع لغواً غير مؤثّر في عروض المحمول وهو ظاهر، ومن هنا يظهر أنّ القسمة يجب أن تكون مستوفاة، وإلّا لكان أخصّ من الموضوع، فلا يكون ذاتيّاً له كما عرفت، وهنا يظهر أيضاً جهات الخلل في كلامه»[1].

ثمّ قال: «وقد ظهر ممّا قدّمناه: أنّ من الواجب أن يفسّر الأمور العامّة بما يساوي الموجود المطلق، إمّا وحده وإمّا مع ما يقابله في القسمة المستوفاة، والمراد بالمقابلة نتيجة الترديد الذي في التقسيم»[2].

وقد ذكر ذلك أيضاً في كتابه «نهاية الحكمة» فلاحظ[3].

والصحيح ما ذكره صدر المتألّهين كما سيتّضح في النتيجة اللاحقة.

النتيجة الثانية: وهي مترتّبة على النتيجة الأولى، فإنّه إذا لم يُشترط أن يكون المحمول مساوياً لموضوع الفلسفة، كذلك لا يُشترط أن تكون القسمة في المحمول مستوفاة، بمعنى: أنّ القسمة في المسائل المردّدة المحمول لا يُشترط أن تكون مستوفاة وجامعة لكلّ أقسام الموجود المطلق، فإنّ القسمة في المحمول تارةً تكون مستوفية لجميع حصص الموضوع، من قبيل قولنا: «الموجود إمّا واجب وإمّا ممكن»، فإنّ هذين القسمين لا يخرج عن دائرتهما موجود من الموجودات على الإطلاق، وأخرى لا تكون القسمة مستوفاة ولا جامعة لكلّ أقسام الموضوع، من قبيل قولنا: «الممكن إمّا جوهر وإمّا عرض»، فإنّ الجوهريّة والعرضيّة لا تستوفي جميع أقسام الموجود، وصدر المتألّهين يقول بأنّ المسألة الفلسفيّة لا يشترط أن تكون أقسام المحمول فيها مستوفية لموضوع العلم وهو الموجود، فقد

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر المتألّهين، مصدر سابق: ج١ ص٢٨، الحاشية رقم (١).

(٢) المصدر السابق، الحاشية رقم (٢).

(٣) **نهاية الحكمة**، العلّامة الطباطبائي، مصدر سابق: ص٥.

تكون مستوفية كما في الواجب والممكن، وقد لا تكون كذلك كما في الجوهر والعرض.

وأمّا جعل الملاك والضابط في المسألة الفلسفيّة كون القسمة في محمولها مستوفية لتمام الموضوع، فإنّه منقوض بجملة من الموارد، فإنّنا قد نجد مجموعة من المسائل التي تكون القسمة في محمولها مستوفية للموضوع ومع ذلك لا تندرج في المسائل الفلسفيّة، وإنّما هي قسمة مستوفاة مرتبطة بأحد العلوم الجزئيّة. فعندما تقول: «هذا الجسم إمّا أسود أو لا أسود» بالسلب المطلق، فإنّه لا يخرج عن هذين الطرفين في المحمول أيّ موجود من الموجودات، وكلّ شيء سواء كان جسماً أو لم يكن، يصدق عليه بنحو التناقض أنّه إمّا أسود أو لا أسود. وهذه قسمة حاصرة ومستوفاة. فالأسود مصداقه الجسم الأسود، ومصداق اللا أسود ـ بنحو السلب المطلق لا عدم الملكة ـ الجسم وغيره من سائر الموجودات، فيصدق على الجسم غير الأسود كما يصدق أيضاً على ما هو ليس بجسم من الموجودات، مع أنّ المحمول في المسألة المذكورة إنّما يعرض موضوع العلم وهو الموجود بتوسّط الجسم، فما لم يتخصّص الموضوع بالجسميّة لا يعرضه الأسود واللا أسود، وقد ذكرنا أنّ الموجود بقيد الجسميّة موضوع الطبيعيّات كما تقدّم، فما يحمل عليه لا يكون عرضاً ذاتيّاً لموضوع الفلسفة.

إذن: ليس المدار في المسألة الفلسفيّة على القسمة المستوفاة وعدمها، بل المدار على كون المحمول منتزعاً من ذات الموضوع ومحمولاً عليه بلا تخصّص أو واسطة في العروض، فهذا عرض ذاتيّ وإن كانت القسمة فيه غير مستوفاة، وغيره عرض غريب وإن كانت قسمته مستوفاة.

وهذا على خلاف ما ذكره الطباطبائي، فإنّه يشترط أن تكون القسمة في المسألة الفلسفيّة مستوفاة وجامعة لكلّ أقسام الموضوع، وقد جعل مبناه في هذه النتيجة الثانية مترتّباً على ما تبنّاه سابقاً في النتيجة الأولى، فهو بعد أن اشترط أن

يكون المحمول في المسألة الفلسفيّه مساوياً للموضوع أو هو وما يقابله كذلك، قال في حاشيته على الأسفار: «قد ظهر ممّا قدّمنا: أنّ لازم كون العرض ذاتيّاً أن تكون القسمة مستوفاة»(١).

ولعلّ الذي أدّى به إلى اختيار هذا القول في تمييز المسائل الفلسفيّة هو عدم استيضاح الفرق بين العارض الأخصّ والعارض لأمرٍ أخصّ؛ فإنّ العارض الأخصّ، من المحمولات الفلسفيّة والعوارض الذاتيّة التي لا تحتاج إلى واسطة في العروض، وهو بنفس عروضه يخصّص الموضوع، وهذا نظير حمل الفصل على الجنس، فإنّ الجنس أعمّ، والفصل أخصّ، ولكن مع ذلك لا يحتاج الفصل في حمله على الجنس إلى واسطة في العروض، فهو بنفسه يعرض الموضوع مباشرةً ويخصّصه، وأمّا العارض لأمرٍ أخصّ فإنّه لابدّ أن يتخصّص الموضوع في الرتبة السابقة بحصّة خاصّة ثمّ يعرضه ذلك المحمول. وهذا من الأعراض الغريبة التي لا تعرض الموضوع ولا تُحمل عليه لذاته.

ولعلّ الطباطبائي تصوّر أنّ كلّ أمرٍ أخصّ لابدّ أن يكون عارضاً لأمرٍ أخصّ، وحيث إنّ العارض لأمرٍ أخصّ من العوارض الغريبة، فحكَم بخروج كلّ ما هو أخصّ عن موضوع الفلسفة، مع أنّ الأخصّ إنّما يكون عرضاً غريباً، لو كان عارضاً لأمرٍ أخصّ، وأمّا إذا كان العارض أخصّ فإنّه يُحمل على الموضوع لذاته ومن دون واسطة أو تخصيص مسبق، فهو من العوارض الذاتيّة المندرجة في المسائل الفلسفيّة.

وهذا ما أشار إليه الشيخ الرئيس في «إلهيّات الشفاء»، حيث قال: «وبعض هذه الأمور هي له كالأنواع، كالجوهر والكمّ والكيف، فإنّه ليس يحتاج الموجود

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر المتألّهين، مصدر سابق: ج١ ص٢٨، الحاشية رقم (٢).

في أن ينقسم إليها إلى انقسام قبلها ـ حاجة الجوهر إلى انقسامات ـ حتّى يلزمه الانقسام إلى الإنسان وغير الإنسان، وبعض هذه العوارض الخاصّة مثل الواحد والكثير والقوّة والفعل والكلّي والجزئي والممكن والواجب فإنّه ليس يحتاج الموجود في قبول هذه الأعراض والاستعداد لها إلى أن يتخصّص طبيعيّاً أو تعليميّاً أو خلقياً أو غير ذلك»[١].

وقد ذكر شيخنا الأستاذ جوادي آملي في شرحه للأسفار: أنّ الطباطبائي قد رجع عن رأيه، وأعاد النظر فيما أورده على صدر المتألّهين[٢].

والحاصل: أنّ العرض الذاتي هو ما يعرض الموجود من حيث هو موجود لذاته ومن غير أن يتخصّص بتخصّص رياضيّ أو طبيعيّ أو نحوهما، سواء كان العارض أخصّ من الموضوع أم مساوياً له، وسواء كانت القسمة في المحمول مستوفية للموضوع أم لم تكن.

وقد تبيّن من هذه الضابطة: أنّ العرض الذاتيَّ منتزعٌ من ذات الموضوع ومحمولٌ عليه، والذاتيّة في المقام هي ذاتيّ باب البرهان، فالعرض ثابت للموضوع ويستحيل انفكاكه عنه، ومن هنا يتّضح أنّ العرض الذاتيَّ مرتبط بالعلوم ذات الموضوعات الحقيقيّة والتكوينيّة الخارجيّة، وأمّا الموضوعات في العلوم الاعتباريّة كالنحو والبلاغة واللغة ونحوها فلا يجري فيها الضابط المذكور؛ إذ لا توجد في العلوم الاعتباريّة عوارض ذاتيّة ليُبحث عن طبيعة ثبوتها لموضوعاتها.

إذن: تعميم هذه الضابطة التي ذكرها الأعلام في الفلسفة والمنطق إلى جميع العلوم ولو كانت اعتباريّة، من الأخطاء الشائعة التي تسرّبت من العلوم ذات الموضوعات الحقيقيّة والخارجيّة إلى العلوم الاعتباريّة.

---

(١) **إلهيّات الشفاء**، المقالة الأولى، الشيخ الرئيس، مصدر سابق: ص١٣.

(٢) **الرحيق المختوم**، الشيخ جوادي آملي، مصدر سابق: ج١ ص٢٢٥.

٢. الضوابط التي ذكرها القوم للمسألة الفلسفيّة والإجابة عنها

بعد أن قدّم صدر المتألّهين الإزاحة العقليّة وبيّن مختاره في ضابطة المسألة الفلسفيّة، انتقل إلى استعراض بعض الضوابط التي ذكرها القوم في هذا المجال، وقد أورد في المقام ثلاثة ضوابط ثمّ أجاب عنها:

الضابطة الأولى: أنّ الأمور العامّة والمسائل الفلسفيّة هي التي يُبحث فيها عن العوارض والعناصر المشتركة التي لا تختصّ بقسم من أقسام الموجودات. فكلّ عارض لا يختصّ بموجود من الموجودات، فهو محمول فلسفيّ ومن العوارض الذاتيّة لموضوع الفلسفة، وما يختصّ بقسم من أقسام الموجودات فهو خارج عن المحمولات الفلسفيّة، فلابدّ أن يكون المحمول الفلسفيّ غير مختصّ بالواجب أو الممكن أو الجوهر أو العرض وغيرها من أقسام الموجود، وإلّا فإنّه يكون من محمولات العلوم الجزئيّة.

الإشكال على الضابطة الأولى: أورد المصنّف على هذه الضابطة بعدم المانعيّة، وهو لزوم دخول جملة من مسائل العلوم الجزئيّة في الفلسفة، كما هو الحال في الكمّ المتّصل القارّ. فمع أنّه من مباحث علم الرياضيّات، يكون مشمولاً بالضابطة المذكورة، لأنّ حصيلة هذه الضابطة أن لا يختصّ المحمول في المسألة بقسم من أقسام الموجود، وهذا متحقّق في الكمّ المتّصل القار، وذلك لأنّ الكمّ ينقسم إلى كمٍّ منفصل وهو العدد، وإلى متّصل، والكمّ المتّصل ينقسم إلى قارٍّ وغير قارّ كالزمان، والقارّ ينقسم إلى ثلاثة أقسام: الجسم التعليمي والسطح والخطّ، والجسم التعليمي موضوعه الجسم الطبيعي الذي هو الامتداد المبهم في الأبعاد الثلاثة، وهو أحد أقسام الجوهر. فالجسم التعليمي الذي هو كمٌّ متّصلٌ قارّ، يعرض الجوهر وهو الجسم الطبيعي، وأمّا السطح فهو أيضاً كمٌّ متّصلٌ قارّ ولكنّ موضوعه الجسم التعليمي الذي هو عرضٌ من الأعراض وكذلك الخطّ

موضوعه السطح وهو أيضاً من الأعراض. ومن ذلك يتّضح أنّ الكمّ المتّصل القارّ لا يختصّ ببعض أقسام الموجود دون البعض الآخر، بل هو يعرض الجوهر كما قد يُحمل على بعض الأعراض أيضاً، فالكمّ المتّصل تارةً يعرض الجوهر كالجسم التعليمي، وأخرى يعرض العرض كالسطح الذي يعرض الجسم التعليمي، والخطّ الذي يعرض السطح، وهما من الأعراض كما هو واضح، فيلزم أن يكون البحث في الكمّ المتّصل بحثاً فلسفيّاً، لأنّه لا يختصّ بقسم من أقسام الموجود، مع أنّ مباحث الكمّ من المباحث الرياضيّة.

فالتعريف المذكور للمسألة الفلسفيّة ليس مانعاً؛ لدخول بعض مسائل العلوم الجزئيّة فيه كالرياضيّات.

ومن أمثلة ذلك أيضاً: الكيف؛ فإنّ الكيف النفساني كالعلم، يعرض النفس وهي من الجواهر، وأمّا الكيفيّات المختصّة بالكمّيات فهي تعرض الكمّ وهو من الأعراض، فلا يختصّ الكيف بقسم من أقسام الوجود، بل يُحمل على الجوهر والعرض، فيلزم أن يكون داخلاً في الأمور العامّة، ولا يكون الضابط المذكور مانعاً.

مضافاً إلى أنّ هذه الضابطة ليست جامعة لكلّ العوارض الذاتيّة، فإنّ هناك جملة من المحمولات تختصّ بقسمٍ واحدٍ من الموجودات مع أنّها محمولات في المسائل الفلسفيّة، وذلك من قبيل المحمولات التي تُبحث في الإلهيّات بالمعنى الأخصّ، فإنّها مختصّة بواجب الوجود، مع أنّها مندرجة في المسائل الفلسفيّة، لأنّ الموجود إمّا ممكن وإمّا واجب، فكما أنّ للممكن أحكامه الخاصّة به كذلك للواجب أحكامه الخاصّة، وكلّ واحدة من تلك الأحكام داخلة في مسائل الفلسفة، وإلّا يلزم خروج العوارض الذاتيّة للإلهيّات بالمعنى الأخصّ عن حريم الفلسفة؛ لاختصاصه بقسم من أقسام الوجود، وهذا ما لم يلتزم به أحد من الفلاسفة، وإن التزم به بعض المتكلّمين.

الضابطة الثانية: وهي التي ذكرها المصنّف بقوله: «وتارةً بها يشمل الموجودات أو أكثرها»، أي: إنّ المسائل الفلسفيّة والأمور العامّة هي التي يُبحث فيها عن العوارض والمحمولات التي تشمل جميع الموجودات أو أكثرها، فالعوارض الشاملة لجميع الموجودات من قبيل الشيئيّة والخارجيّة والبساطة والوحدة والأصالة ونحوها من المحمولات التي تعمّ سائر الموجودات، والعوارض الشاملة لأكثر الموجودات من قبيل الإمكان ونحوه من المحمولات التي تشمل أكثر الموجودات، فإنّ الإمكان يحمل على كلّ موجود إلّا الواجب تعالى.

الإشكال على الضابطة الثانية: إنّ الضابطة المذكورة ليست جامعة، فإنّها منقوضة بالإلهيّات بالمعنى الأخصّ، لأنّ الأحكام والمحمولات المرتبطة بواجب الوجود من الأبحاث الفلسفيّة، ومع ذلك لا تشمل أكثر الموجودات، فيلزم بناءً على تلك الضابطة خروج العوارض المختصّة بالواجب عن الفلسفة، نظير الوجوب الذاتي والوحدة الحقيقيّة والعليّة المطلقة وأمثالها ممّا يختصّ بالواجب، مع أنّ مباحث الإلهيّات بالمعنى الأخصّ من مسائل الفلسفة والإلهيّات بالمعنى الأعمّ.

الضابطة الثالثة: أنّ الأمور العامّة والمسائل الفلسفيّة هي التي يُبحث فيها عن المحمولات المساوية للموضوع والشاملة لجميع الموجودات، والمحمول إمّا أن يكون بنفسه مساوياً للموضوع، من قبيل الشيئيّة الشاملة لجميع الموجودات، وإمّا أن يكون هو وما يقابله مساوياً للموجودات، من قبيل: الموجود إمّا واجب أو ممكن، فإنّ أقسام الموجودات ثلاثة؛ الواجب والجوهر والعرض، وهي حصيلة قسمةٍ ثنائيّةٍ عقليّة، لأنّ الموجود إمّا واجب أو ممكن، والممكن إمّا جوهر أو عرض، ولا يخرج عن هذه الأقسام الثلاثة أيّ موجود من الموجودات، والشيئيّة من المحمولات التي تساوي وتشمل بذاتها كلّ أقسام الموجودات، إذ

إنّ الواجب شيء كما أنّ الجوهر شيء والعرض شيء أيضاً، وأمّا الواجب مثلاً فهو وإن كان بنفسه أخصّ من موضوع الفلسفة لكنّه يندرج في محمولات المسائل الفلسفيّة أيضاً، لأنّه هو مع ما يقابله ـ وهو الممكن ـ مساوٍ لأقسام الموجودات.

وهذا الضابط هو الذي ذكرناه سابقاً عن السيّد الطباطبائي، حيث عرّف المسألة الفلسفيّة بالتي يكون محمولها مساوياً للموضوع إمّا بذاته أو هو مع ما يقابله.

وقد تقدّم النقاش في هذه الضابطة، وذكرنا أنّ الضابطة ليست مانعة، لأنّها تشمل بعض الأحوال الخاصّة التي تقع محمولات في العلوم الجزئيّة، كقولنا: الجسم إمّا أسود أو لا أسود ـ بالسلب المطلق ـ فإنّه شامل لجميع الموجودات، وذلك لأنّ كلّ موجود من الموجودات إمّا أسود أو لا أسود، مع أنّ موضوع هذه المسألة هو الجسم، وهو موضوع للطبيعيّات، والترديد بين الأسود واللا أسود من محمولات ذلك العلم.

ومن هنا حاولوا أن يدفعوا هذا الإشكال بإضافة قيد زائد على الضابطة المذكورة، وهو أن يتعلّق بكلا الطرفين المتقابلين غرضٌ علميّ. وفي المثال المتقدّم وإن كان يترتّب غرضٌ علميّ في البحث عن الأسود، ولكن لا يوجد أي غرض علميّ يترتّب على البحث عن اللا أسود بالسلب المطلق، فحاولوا من خلال إضافة القيد المزبور إخراج تلك الأحوال المختصّة الشاملة بطرفي ترديدها لجميع الموجودات، لأنّه لا يترتّب على كلا المتقابلين فيها غرض علميّ، بل الغرض العلمي يترتّب على أحدهما وهو الأسود في المثال ولا يترتّب على الآخر وهو اللا أسود، وهكذا الحال في سائر الأمثلة التي ذكرت نقضاً على المقام، وأمّا الواجب والممكن في المثال المتقدِّم فإنّه يترتّب على كلّ واحد منهما غرض علميّ كما هو واضح.

الإشكال على الضابطة الثالثة: وهو ما ذكره المصنّف عن المحقّق الدواني، فإنّه أشكل على الضابطة المذكورة بعد أن بيّنها بقوله: «وقيل هي ـ الأمور العامّة ـ الشاملة لجميع الموجودات إمّا على الإطلاق، أو على سبيل التقابل، ولمّا كان هذا صادقاً على الأحوال المختصّة أيضاً؛ إذ يصدق على كلّ منهما أنّه مع مقابله شامل لجميع الموجودات، زاد بعضهم: ويتعلّق بكلّ من المتقابلين غرض علميّ»[1].

وقد أوضح اللاهيجي إشكال الدواني على الضابط المزبور في شرحه للشوارق حيث قال: «ثمّ إنّ المحقّق الدواني أورد على هذا التعريف: أنّه إن أراد بالمقابلة في قوله (مع ما يقابله) المعنى الاصطلاحي المنحصر بالأقسام الأربعة، فالإمكان والوجوب ليسا من الأقسام؛ ضرورة أنّ أحدهما سلب الضرورة عن الطرفين، والآخر الضرورة في الطرف الموافق، ومقابل كلّ منهما بهذا المعنى كاللاوجوب واللاإمكان، أو ضرورة الطرفين وسلب ضرورة الطرف الموافق»[2].

بيان الإشكال: إنّ حصيلة الضابطة المذكورة في المقام هي أن يكون المحمول الفلسفيّ شاملاً للموجودات إمّا على الإطلاق أو على سبيل التقابل، بأن يكون هو وما يقابله شاملاً لها.

وهنا نسأل: ما هو المراد من التقابل؟

فإنّ التقابل على قسمين، وكلاهما لا يُفيد في المقام:

١. **التقابل الاصطلاحي المنطقي**، وهو المنحصر بالأقسام الأربعة المعروفة: تقابل التضادّ والتضايف والسلب والإيجاب المطلق والعدم والملكة، ولا يوجد قسم خامس، لأنّ هذه الأقسام حصيلة قسمة عقليّة ثنائيّة دائرة بين السلب والإيجاب، كما هو مبيَّن في المنطق، وسيأتي في مباحث الوحدة والكثرة من هذا الكتاب.

---

(١) **شوارق الإلهام**، المحقّق الدواني: ص١٤.

(٢) **شرح شوارق الإلهام**، للحكيم الإلهي المحقّق العارف الشيخ عبد الرزاق اللاهيجي: ج١ ص١٦.

فإن كان المراد من التقابل والمقابلة هو هذا المعنى من التقابل، فهو منتفٍ عن جملة من المحمولات الفلسفيّة، كما هو الحال في الوجوب والإمكان، فمع أنّهما شاملان لجميع الموجودات، لا يوجد بينهما أيّ نحو من أنحاء التقابل.

أمّا بالنسبة إلى التضادّ والتضايف، فلأنّ المتضادّين والمتضايفين أمران وجوديّان، والإمكان في المثال المذكور ليس أمراً وجوديّاً وإنّما هو أمرٌ عدميٌّ ناتجٌ من سلب الضرورتين، ضرورة الوجود وضرورة العدم، فلا يمكن أن يكون بين الوجوب والإمكان تقابل التضادّ أو تقابل التضايف.

وأمّا بالنسبة إلى العدم والملكة، فلأنّه يشترط في تقابلهما أن يتواردا على موضوعٍ واحد، ولا يوجد موضوعٌ واحدٌ يتعاقب عليه الوجوب والإمكان.

وأمّا بالنسبة إلى النقيضين، فلأنّ الوجوب هو ضرورة الطرف الموافق، ونقيض كلّ شيء رفعه، فنقيض الوجوب هو سلب ضرورة الطرف الموافق وهو اللا وجوب، وليس الإمكان هو سلب ضرورة الطرف الموافق، بل هو سلب الضرورتين معاً. فالوجوب ليس نقيضه الإمكان، بل نقيضه اللاوجوب، كما أنّ الإمكان أيضاً ليس نقيضه الوجوب، لأنّ الإمكان هو سلب ضرورة الطرفين، ونقيضه إثبات الضرورتين معاً، وهو أمر ممتنع، فالإمكان نقيضه رفعه وهو اللا إمكان، وليس نقيضه الوجوب الذي هو ضرورة الطرف الموافق.

إذن لا الوجوب نقيض الإمكان، ولا الإمكان نقيض للوجوب، وبناء ذلك لا يوجد أيّ نحو من أنحاء التقابل بين الوجوب والإمكان، مع أنّهما يشملان جميع أقسام الموجودات.

وأمّا الوجوب واللاوجوب والإمكان واللاإمكان فإنّه لا يترتّب عليهما غرض علميّ كما بيّنه صاحب الضابطة، وإن كان بينهما تقابل اصطلاحيّ بالسلب والإيجاب، فما هما متقابلان بالتقابل الاصطلاحي ـ كالوجوب واللاوجوب والإمكان واللاإمكان ـ لا يترتّب عليهما أيّ غرض علميّ كما في السواد واللا

سواد، وما يترتّب عليهما غرض علميّ ـ وهما الوجوب والإمكان ـ ليس بينهما أيّ تقابل اصطلاحيّ.

٢. التقابل غير الاصطلاحي، وهو مطلق المباينة والمغايرة والتخالف، فإن كان المراد من التقابل في الضابطة هو هذا القسم من التقابل، فإنّه لا يكون تعريفاً مانعاً، لأنّا لو جمعنا بين الأحوال المختصّة بالواجب والأحوال المختصّة بالجوهر والعرض لكانت شاملة لجميع الموجودات ويتعلّق بجميعها الغرض العلمي، مع أنّ هدف الضابطة إخراج الأحوال المختصّة عن أحوال الأمور العامّة. فلو جمعنا بين الوجوب الذاتي وبين الكمّ المتّصل الذي يحمل على الجوهر والعرض كما تقدّم، يكون شاملاً لجميع الموجودات، لأنّ الموجودات هي الواجب والجوهر والعرض، فينبغي أن تكون مسألة فلسفيّة، مع أنّ المفروض أنّ الكمّ المتّصل مرتبط بالطبيعيّات ومن الأحوال المختصّة، فيلزم النقض بعدم المانعيّة من هذه الجهة.

والحاصل: أنّ المقابلة الاصطلاحيّة بين الوجوب والإمكان منتفية، كما أنّ التقابل غير الاصطلاحي منتقض. فما يشمل جميع الموجودات في نفسه كالشيئيّة، مذكور في الضابطة الثانية. وما يشمل جميع الموجودات على سبيل التقابل، لا يوجد له معنى محصّل. فلا مورد لهذه الضابطة.

تمحّلات القوم في دفع الإشكالات

ذكر صدر المتألّهين أنّ أرباب الضوابط الثلاثة المتقدِّمة حاولوا أن يدفعوا الإشكالات الواردة عليها، فارتكبوا بذلك تمحّلات شديدة:

منها: الإجابة عن النقض الذي أوردناه على الضابطة الأولى، حيث قلنا بأنّ الضابطة الأولى منتقضة بالكمّ المتّصل القارّ، فإنّه أيضاً لا يختصّ بقسم من أقسام الموجودات، بل يحمل على الجوهر والعرض، كما ذكر المصنّف أيضاً بأنّ الضابطة

منتقضة بالكيف أيضاً، لأنّ الكيف يعرض الجوهر كما في الكيفيّات النفسانيّة، ويعرض العرض أيضاً كما في الكيفيّات المختصّة بالكمّيات.

وأجابوا عن ذلك: بأنّ الأمور العامّة هي المشتقّات أو ما هو بحكم المشتقّ، وذلك لأنّ الأمور العامّة هي التي تكون قابلة للحمل على موضوعاتها، والمحمولات التي تكون كذلك هي المشتقّات كالواجب والممكن أو ما هو بحكم المشتقّ كالوجوب والإمكان؛ فإنّهما وإن لم يكونا من المشتقّات ولكنّهما بحكم المشتقّ؛ لاشتمالهما عليه، فإنّ معنى الواجب والممكن متضمّن في الوجوب والإمكان، والكمُّ والكيف ونحوهما ليست من المشتقّات ولا هي بحكم المشتقّ، فإنّ الكمّ والكيف من الأعراض والأوصاف المحضة التي لا تتضمّن وجود ذاتٍ ثبت لها الوصف أو ما هو بقوّة ذلك، إذن لا يُبحث في الفلسفة عن أحكام الكمّ وأحواله وأقسامه الذي هو موضوع الرياضيّات، وإنّما يُبحث في الفلسفة عن الذات التي ثبت لها الكمّ، فالكمّ والكيف لا يُبحث عنهما في الفلسفة وإنّما يُبحث فيها عن المتكمّمات والمتكيّفات، فذو الكمّ وذو الكيف ونحوهما من المشتقّات مندرجة في المسائل الفلسفيّة، وأمّا الكمّ والكيف ونحوهما فليست من المسائل الفلسفيّة؛ لأنّها لا تعرض الموضوع ولا تُحمل عليه.

إذن فما نُقض به ليس من المسائل الفلسفيّة، وما هو من المسائل الفلسفيّة وهو المشتقّ ـ كالمتكمّم والمتكيّف ـ ليس نقضاً على الضابطة، لأنّه من البحث عن «كان التامّة» لموضوعات العلوم الجزئيّة، وهو من الأمور العامّة والمسائل الفلسفيّة كما تقدّم.

وهذا الجواب ـ كما ذكر المصنّف ـ تكلّفٌ وتعسّفٌ واضح، وذلك لأنّ البحث في الذوات المتكمّمة في الفلسفة إن لم يكن بقيد الكمّ فلا تكون متكمّمة أصلاً، وإن كان البحث مع لحاظ تقيّدها بالكمّ فهو بحث في أحوال الموجود الخاصّ. فالذات بقيد الكمّ من أحوال الجسم الطبيعي أو العدد الذي هو

موضوع الرياضيّات، فلا يكون المتكمّم من أحوال الموجود بما هو موجود، الذي هو موضوع الفلسفة.

ومنها: الإجابة على الشقّ الثاني من الاعتراض الذي ذكره الدواني على الضابطة الثالثة، حيث ذكر أنّ التقابل فيها لو كان المراد منه مطلق المنافاة والمغايرة والمباينة العرفيّة، فإنّه يدخل في الأمور العامّة الأحوال المختصّة أيضاً، لأنّا لو جمعنا الأحوال المختصّة بالواجب والمختصّة بالجوهر والعرض لكانت شاملة لجميع الموجودات ويتعلّق بجميعها الغرض العلمي.

وأجابوا عن ذلك: بأنّ الشيء الواحد لا يُقابله إلّا واحد من جهة واحدة، وهذا هو معنى المقابلة سواء كانت اصطلاحيّة أو عرفيّة، فالمقابلة لا تقع إلّا بين طرفين، وهكذا الحال في الأمور العامّة والمسائل الفلسفيّة، فإنّ المقابلة في كلّ طرف من أطراف محمولها إنّما تتحقّق مع طرفٍ ومقابلٍ واحد، ويتعلّق بهما غرضٌ علميّ، والأمور العامّة إذا كانت هي مع مقابلها الواحد شاملةً لكلّ أقسام الموجود ويترتّب عليها غرض علميّ، اندرجت في المسائل الفلسفيّة.

وأمّا الأحوال المختصّة بكلّ واحد من أقسام الوجود الثلاثة فلو أخذناها مع مقابل واحد، لا تكون شاملة لجميع الموجودات. وهي أيضاً أمور متكثّرة، لو أخذناها بمجموعها لا يكون مقابلها واحداً، فلا تندرج في الأمور العامّة.

وإن جعلنا المقابل لكلّ واحد من الأحوال المختصّة هو السلب المطلق، فقد تقدّم: أنّه لا يترتّب عليه أيّ غرض علميّ، كما في قولنا: «الموجود إمّا أسود أو لا أسود»، و«الجسم إمّا قابل للخرق والالتئام أو ليس قابلاً ـ بالسلب المطلق ـ». فإنّ طرف الإيجاب وإن ترتّب عليه غرض علميّ إلّا أنّ طرف السلب لا يترتّب عليه أيّ غرض علميّ، وأمّا إذا كان السلب في المثالين المذكورين هو عدم الملكة فلا يكون التقابل شاملاً لجميع أقسام الموجودات.

والجواب عن ذلك واضح، فإنّه لا يوجد أيّ دليل على تقييد التقابل العرفي

بأن يكون للشيء مقابلٌ واحد، كما هو الحال في سائر أقسام التقابل الاصطلاحي، بل نقول: إذا كان المراد من التقابل مطلق المغايرة والتنافي، فهو لا ينحصر في المقابل الواحد، ونحن كلامنا في القضايا الوجوديّة التكوينيّة لا الاعتباريّة، كي يكون بيد الشخص تحديد المقصود من التقابل وأنّه بمقابلٍ واحد أو أكثر.

ومنها: الإجابة عن الشقّ الأوّل من الاعتراض الّذي ذكره الدواني على الضابطة الثالثة، حيث ذكر أنّ ما يوجد بينهما تقابلٌ اصطلاحيّ ـ كالوجوب واللاوجوب والإمكان واللا إمكان ـ لا يتعلّق بكلا طرفيه غرضٌ علميّ، وما يتعلّق بهما غرضٌ علميّ كالوجوب والإمكان لا تقابل بينهما.

وأجابوا عن ذلك: بأنّنا نقبل أنّ المراد من التقابل في الضابطة هو التقابل الاصطلاحي، ولكنّه تقابل بالعرض لا بالذات، فإنّ مقابل الوجوب ونقيضه بالذات وإن كان هو اللاوجوب، ولكن لمّا كان الإمكان من مصاديق اللا وجوب، فيكون مقابلاً للوجوب ونقيضه بالعرض، وكذلك الحال في الإمكان، فإنّ مقابله ونقيضه بالذات هو اللا إمكان، ولكن لمّا كان الوجوب من مصاديق اللا إمكان فيكون مقابلاً للإمكان ونقيضه بالعرض، فنحن مرادنا من التقابل هو التقابل الاصطلاحي ولكن الأعمّ ممّا هو بالذات وما هو بالعرض، وإذا وقع الإمكان طرفاً مقابلاً للوجوب وكذا العكس فيكون كلا طرفي المقابلة من المحمولات الفلسفيّة، وذلك لوقوع التقابل الاصطلاحي بينهما وشمولهما لكلّ أقسام الموجودات، وتعلّق الغرض العلمي بكلّ طرف من أطراف المقابلة، وأمّا الأحوال الخاصّة فهي إمّا متكثّرة وغير متقابلة بالتقابل الاصطلاحي، وإمّا لا يترتّب على أحد طرفيها غرضٌ علميّ.

وأجاب عن ذلك صدر المتألّهين: بأنّه إذا أُريد من التقابلِ التقابلُ الاصطلاحيُّ الأعمُّ ممّا هو بالذات وما هو بالعرض، فإنّه يصدق أيضاً على الأحوال الخاصّة كالسواد واللا سواد، فإنّ اللا سواد أيضاً من مصاديقه الواجب وغير الواجب

ممّا هو ليس بأسود، فيكون التقابل شاملاً لكلّ أقسام الموجودات، ويتعلّق بكلا الطرفين غرض علميّ، لأنّ السواد يترتّب على البحث فيه الغرض العلمي، كما يترتّب أيضاً على مصداق اللا أسود الذي هو الواجب، فينتقض الضابط بهذا المثال ونظائره.

ثمّ قال المصنّف: «إلى غير ذلك من التكلّفات والتعسّفات الباردة».

وعاد المصنّف بعد ذلك وأجاب عن كلّ ما ذكروه من الضوابط بما تبنّاه هو من ضابط المسألة الفلسفيّة، حيث قال: «وأنت إذا تذكّرت أنّ أقسام الحكمة الإلهيّة ما يُبحث فيها عن العوارض الذاتيّة للموجود المطلق بما هو موجود مطلق، التي لا يتوقّف عروضها للموجود على أن يصير تعليميّاً أو طبيعيّاً، لاستغنيتَ عن كلّ هذه التكلّفات وأشباهها» فإذا وجدتَ محمولاً يُحمل على الموجود من حيث هو موجود مطلق، فهو من النعوت والعوارض الذاتيّة لموضوع الفلسفة، ومندرج في الأمور العامّة، وأمّا إذا لم يكن المحمول منتزعاً من ذات الموضوع ولا محمولاً عليه بالمباشرة وإنّما يحتاج الموضوع إلى تخصّصٍ طبيعيٍّ أو رياضيٍّ لكي يعرضه ذلك المحمول، فاعلم أنّه من العوارض الغريبة الخارجة عن الأمور العامّة، والمندرجة في موضوعات العلوم الجزئيّة الخاصّة.

٣. ضابطة المسألة في كلّ علم عند صدر المتألّهين

بعد أن أثبت صدر المتألّهين الضابطة المعتبرة في تحديد المسألة الفلسفيّة وتمييزها عن غيرها، انتقل إلى بيان ضابط المسألة في كلّ علم سواء كان هو الفلسفة أم غيرها من العلوم الأخرى.

ويقتصر كلام المصنّف في المقام على العلوم الحقيقيّة التي تكون الرابطة بين الموضوع والمحمول في مسائلها رابطةً وجوديّةً نفس أمريّة، وأمّا العلوم الاعتباريّة التي تكون العلاقة بين موضوعات ومحمولات مسائلها علاقةً جعليّةً فهي

خارجةٌ عن محلّ البحث.

وهذا ما أشار إليه الطباطبائي في إحدى حواشيه وتعليقاته المفصّلة في المقام، حيث قال بعد كلام طويل له في إثبات موضوع العلم وتحديد عوارضه الذاتيّة: «فهذه جُمل أحكام المحمولات الذاتيّة، والتأمّل الوافي فيها يُرشدك إلى أنّ ذلك كلّه إنّما يجري في العلوم البرهانيّة من حيث جريان البرهان فيها، وأمّا العلوم الاعتباريّة التي موضوعاتها أمورٌ اعتباريّة غير حقيقيّة، فلا دليل على جريان شيء من هذه الأحكام فيها أصلاً»(١).

ثمّ إنّ هناك مقدّمةً كبرى مطويّةً في كلام صدر المتألّهين لم يتعرّض إليها في المقام، وهي: أنّ المصنّف عندما يقول ـ كما سيأتي ـ: إنّ موضوع كلّ علم ما يُبحث عن عوارضه الذاتيّة، فلابدّ أن يثبت في الرتبة السابقة أنّ لكلّ علم موضوعاً، عندئذٍ يقع السؤال والبحث عن تحديد المحمول والعرض الذاتي لذلك الموضوع، وإلّا لو لم يثبت أنّ لكلّ علم موضوعاً خاصّاً به ـ كما ذهب إليه جملة من الأعلام ـ فلا معنى للبحث في تحديد الضابطة للأعراض الذاتيّة والمحمولات في كلّ علم، وهذا ما سوف نتعرّض إلى بيانه في الأبحاث اللاحقة، والمصنّف قد أخذ هذه المسألة أصلاً موضوعاً ورتّب عليه البحث في المقام.

ولكي تتّضح الضابطة الكليّة في تحديد مسائل العلم عموماً، أشار صدر المتألّهين إلى مقدّمتين لابدّ من الالتفات إليهما:

المقدّمة الأولى: أنّ المناطقة ذكروا في علم الميزان: أنّ موضوع كلّ علم، هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة.

قال الشيخ الرئيس في برهان الشفاء: «والموضوعات هي الأشياء التي إنّما

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر المتألّهين، مصدر سابق: ج١ ص٣٢، الحاشية رقم (١).

تبحث الصناعة عن الأحوال المنسوبة إليها والعوارض الذاتيّة لها، والمسائل هي القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتيّة لهذا الموضوع»[١].

وقال العلّامة في الجوهر النضيد: «فالموضوع هو ما يُبحث في ذلك العلم عن أعراضه الذاتيّة، أعني لواحقه التي تلحقه لذاته»[٢]، وهذه النقطة ـ كما سيتّضح ـ وثيقة الصلة بالمنهج المتّبع في تحقيق موضوع العلم.

المقدّمة الثانية: أنّ المناطقة فسّروا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته وبلا واسطة، أو لأمرٍ وواسطةٍ تساوي ذلك الشيء.

قال صاحب الحاشية على «التهذيب»: «موضوع العلم ما يُبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة، والعرض الذاتي ما يعرض الشيء، إمّا أوّلاً وبالذات كالتعجّب اللاحق للإنسان من حيث إنّه إنسان، وإمّا بواسطة أمرٍ مساوٍ لذلك الشيء كالضحك الذي يعرض حقيقةً للتعجّب ثمّ يُنسب عروضه إلى الإنسان»[٣].

ومعنى الخارج المحمول هو المستخرج من ذات الموضوع ومحمول عليه، ويتمّ استخراجه عن طريق تحليل الموضوع تحليلاً عقليّاً والوقوف على جملة من خصائصه، ثمّ تُحمل كلّ خصوصيّة من تلك الخصوصيّات المستخرجة على ذات الموضوع بلا واسطة في العروض، فالخارج المحمول يُنتزع من ذات الموضوع ويُحمل عليه من دون اعتبار حيثيّةٍ خارجةٍ عنه. فحيثيّة الموضوع كافيةٌ لانتزاع المحمول.

فمثلاً: عندما يحلّل العقل الماهيّة، يجد أنّها لم يؤخذ في ذاتها الوجود ولا العدم، فينتزع من ذلك مفهوم الإمكان ويحمله على الماهيّة، فيُقال: الماهيّة ممكنة.

---

(١) **الشفاء**، البرهان، أبو علي سينا، مصدر سابق: ص١٥٥.

(٢) **الجوهر النضيد**، العلّامة الحلّي، انتشارات بيدار، قم: ص٢١٢، ولاحظ أيضاً: كتاب **الحاشية على تهذيب المنطق**، المولى عبد الله، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم: ص١٨.

(٣) **الحاشية على تهذيب المنطق**، المولى عبد الله، مصدر سابق: ص١٨.

وهكذا الحال عندما نحلّل الكيف فنجد أنّه موجود في موضوع، فننتزع مفهوم العرض ونقول: الكيف عرض، وكذلك نفعل في سائر العوارض الذاتيّة.

وهذا هو الخارج المحمول في قبال المحمول بالضميمة الذي لا يُحمل على الموضوع إلّا مع الواسطة في العروض، فما لم ينضمّ إلى الموضوع شيء من الخارج لا يتحقّق الحمل؛ من قبيل الأبيض، فإنّه لا يُحمل على الجسم إلّا بعد انضمام البياض إليه؛ فالأبيض محمولٌ بالضميمة.

وأهمّ فارق بين الخارج المحمول وبين المحمول بالضميمة، هو أنّ الخارج المحمول يُبيّن لنا خصائص الشيء وحقيقته، بخلاف المحمول بالضميمة فإنّه لا علاقة له بحقيقة الموضوع، وإنّما هو يُبيّن حقيقة الواسطة والضميمة المقارنة للمحمول، فعندما تقول: الجسم أبيض، فإنّ الأبيض المحمول على الجسم لا يُبيّن حقيقة الجسم وماهيّته، بل هو يحكي حقيقة ما قارن الجسم وهو البياض، فالبياض هو المحكيّ بوصف الأبيضيّة.

ومن هنا قالوا في المنطق: إنّ المحمولات بالضميمة لا يمكن الاعتماد عليها في تعريف الشيء الذي تُحمل عليه، سواء كان تعريفاً حدّياً أو تعريفاً بالرسم.

وأمّا الخارج المحمول فيمكن الاعتماد عليه في التعريف بالرسم، والذي هو أحد التعاريف المنطقيّة، وذلك لأنّه عرضٌ ذاتيّ مستخرج من ذات الموضوع، وقد ذكرنا أنّ الذاتي في المقام هو ذاتيّ باب البرهان، وهو لا يحكي ذاتيّات الشيء في باب الكلّيات، وإنّما يحكي ذاتيّ الشيء في باب البرهان، ومن الواضح أنّ التعريف بالحدّ إنّما يكون بالمعرِّفات الذاتيّة في باب الكلّيات، وأمّا إذا كان المعرِّف من ذاتيات باب البرهان فالتعريف به من التعريف بالرسم، أي تعريفٌ بالخاصّة أو بالعرض العامّ.

النتيجة: إذا تبيّن: أنّ موضوع كلّ علم ما يُبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة بحسب المقدّمة الأولى، وتبيّن أيضاً: أنّ العرض الذاتي هو الخارج والمستخرج

من ذات الموضوع بحسب المقدّمة الثانية، فإنّه يتّضح لنا ضابط المسألة في كلّ علم، وحاصله: أنّ المحمول والعرض الذاتي هو الذي يوجد بوجود الموضوع ويرتفع بارتفاعه، وذلك لأنّه مأخوذ ومنتزع من ذات الموضوع.

إشكال على الضابطة

بناءً على ما ذُكر من أنّ محمول المسألة في كلّ علم هو العرض الذاتي الذي يوجد بوجود الموضوع ويرتفع بارتفاعه، لابدّ من الالتزام بضرورة كون المحمول مساوياً للموضوع أو هو وما يقابله كذلك، إذ لو كان المحمول عامّاً أو خاصّاً فقد لا يرتفع بارتفاع الموضوع وقد لا يوجد بوجوده.

وعلى هذا الأساس يجب القول بأنّ ضابط مسألة العلم هو أن يكون المحمول بنفسه مساوياً للموضوع أو هو مع ما يقابله، وهذا الضابط هو الذي تقدّم عن الطباطبائي في تحديد مسائل العلم.

وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكننا توجيه كلمات أعلام الفنّ في هذا المجال؟ حيث إنّهم يبحثون في جملة من المحمولات، وهي مع ذلك أخصّ من موضوع العلم، كالبحث عن الأحوال التي تختصّ ببعض أقسام وأنواع الموضوع، بل نراهم يبحثون أيضاً في كثير من الأحيان عن محمولات هي أعمّ من موضوع العلم، من قبيل البحث في ثبوت العرض للكيف، فإنّ الكيف من الأعراض والعرض من محمولاته الذاتيّة، مع أنّنا نلاحظ أنّ مفهوم العرض أعمّ وأوسع مصداقاً من مفهوم الكيف، إذ إنّ الكمّ والكيف ونحوهما من الأعراض أيضاً.

إذن كيف ينسجم بحثهم في المحمولات الأخصّ والأعمّ من الموضوع مع ما صرّحوا به من أنّ موضوع العلم ما يُبحث عن عوارضه الذاتيّة المنتزعة من ذاته، وهو يقتضي الثبوت عند الثبوت، والانتفاء عند الانتفاء، ويستلزم المساواة بين الموضوع والمحمول وجوداً وعدماً؟ وهل هذا إلّا تهافت واضح في كلماتهم؟

من هنا قال صدر المتألّهين: «فأشكل الأمر عليهم لمّا رأوا أنّه قد يُبحث في العلوم عن الأحوال التي تختصّ ببعض أنواع الموضوع، بل ما من علم إلّا ويُبحث فيه عن الأحوال المختصّة ببعض أنواع موضوعه».

الجواب عن الإشكال

في مقام الجواب عن هذا الإشكال ـ الذي أوردوه على ضابطة المناطقة والحكماء في تحديد مسائل العلم ـ انقسم المجيبون إلى طائفتين:

الطائفة الأولى: وهم الذين قبلوا الإشكال، وأقرّوا بوجود التهافت بين أركان الضابطة المذكورة، وحاولوا أن يذكروا ضابطة أخرى في تحديد مسائل العلم، والتي هي عبارة عن شرطيّة المساواة بين المحمول والموضوع، كما تقدّم بيانها عن الطباطبائي ويأتي ذكرها أيضاً في الأبحاث اللاحقة.

وقد أشار المصنّف إلى هذه الطائفة بقوله: «ومن عدم التفطّن بما ذكرناه استصعب عليهم الأمر، حتّى حكموا بوقوع التدافع في كلام الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة».

الطائفة الثانية: وهم الذين حاولوا أن يدفعوا الإشكال ويرفعوا التهافت والتنافي الذي قد يظهر من كلمات الراسخين في الحكمة، وقد ذكروا في المقام جملة من التوجيهات، أشار صدر المتألّهين إلى اثنين منها:

التوجيه الأوّل: أنّ ما قالوه في المقدّمة ـ من أنّ موضوع كلّ علم ما يبحث عن عوارضه الذاتيّة ـ لا يخلو من مسامحة، ولابدّ من توجيه المراد من العرض الذاتي المذكور في الضابطة.

فنقول: إنّ المراد من العرض الذاتي في هذه الضابطة هو الأعمّ من كونه عرضاً ذاتياً لموضوع نفس العلم أو عرضاً ذاتياً لموضوع المسألة، فنحن لا نشترط في محمولات مسائل العلم أن تكون جميعها عوارض ذاتيّة لموضوع العلم، وإنّما

هي على قسمين؛ فبعضها محمولات ذاتيّة لموضوع نفس العلم، من قبيل الشيئيّة في قولنا: «الموجود شيء»، وبعضها الآخر محمولات ذاتيّة لموضوع المسألة، من قبيل قولنا: «الممكن جوهر أو عرض»، فإنّ الجوهريّة والعرضيّة محمولان ذاتيّان للإمكان الذي هو موضوع المسألة لا موضوع العلم، وحينئذٍ فإنّ كلّ محمول يكون ذاتياً بالنسبة إلى موضوع المسألة وإن كان أخصّ من موضوع نفس العلم، وبذلك يرتفع التهافت.

إذن فالمراد من العرض الذاتي للموضوع في كلامهم هو الأعمّ من أن يكون عرضاً ذاتياً لموضوع العلم أو عرضاً ذاتياً لنوع من أنواع الموضوع الذي هو موضوع المسألة.

وبناءً على هذا التصوّر للعرض الذاتي تكون مسائل العلم على خمسة أقسام:

القسم الأوّل: المسائل التي يكون المحمول فيها مساوياً لموضوع العلم.

القسم الثاني: المسائل التي يكون المحمول فيها مساوياً لموضوع مسألة من مسائل العلم، أي عرضاً ذاتياً مساوياً لنوع من أنواع موضوع العلم.

القسم الثالث: المسائل التي يكون المحمول فيها أعمّ من موضوع المسألة، أي عرضاً عامّاً لنوع الموضوع، ولكن بشرط أن لا يتجاوز ذلك العرض العامّ في عمومه موضوع العلم، من قبيل ما تقدّم في قولنا: «الكيف عرض»، فإنّ العرضيّة هنا أوسع وأعمّ من موضوع المسألة الذي هو الكيف، وذلك لأنّ العرض لا ينحصر بالكيف، وإنّما يشمل الكمّ والإضافة والجدة ونحوها، والمحمول في المثال وإن كان أعمّ من موضوع المسألة، لكنّه لا يتجاوز في عمومه موضوع العلم وهو الموجود في الفلسفة مثلاً، وإذا تجاوز المحمول في عمومه موضوع العلم يكون من العوارض الغريبة.

القسم الرابع: المسائل التي يكون المحمول فيها عرضاً ذاتياً لمحمول من محمولات المسألة في العلم مع مساواته لذلك المحمول، من قبيل قولنا: «الجسم

متحرِّك، وكلّ متحرّك يميل إلى اتّجاه خاصّ»، فالمتحرّك محمول في المسألة وعرض ذاتيّ للجسم، وهو بدوره وقع موضوعاً لمحمول آخر وهو الميل إلى اتّجاه خاصّ، وهذا الميل أيضاً عرض ذاتيّ مساوٍ لمحمول المسألة.

القسم الخامس: المسائل التي يكون المحمول فيها عرضاً ذاتياً لمحمول من محمولات المسألة، ولكنّه عرض عامّ للمحمول بشرط أن لا يتجاوز في عمومه موضوع نفس العلم.

والحاصل: أنّ كلّ محمول بالنسبة إلى موضوع العلم أو موضوع المسألة أو محمولها يكون ذاتياً له، ولا يوجد شيء أعمّ من موضوع العلم ولا أخصّ ممّا يُحمل عليه.

وقد أشار إلى هذه الأقسام وأمثلتها صاحب الحاشية على تهذيب المنطق، فلاحظ[١].

كما تعرّض إلى أمثلة هذه الأقسام أيضاً الحكيم السبزواري في حاشيته على الأسفار، حيث قال: «فنذكر لك أمثلة الأقسام من العلم الطبيعي: فالعرض الذاتي لأصل موضوعه كـ(كلّ جسم له شكل طبيعيّ)، ولنوعه كـ(العنصر ينقلب إلى الآخر)، والعرض العامّ لنوعه كـ(العنصر متحرّك)، والعرض الذاتي لنوع من أعراضه الذاتيّة كـ(الأضواء الكوكبيّة مُهيّجة للنباتات)، والعرض العامّ لنوع من العرض الذاتي كـ(الأضواء الكوكبيّة سيّما الشمسيّة مُسخّنة للعالم العنصري) ومعلوم عدم التجاوز في العموم عن أصل موضوع العلم في الموضعين»[٢]، وما ذكره مبنيّ على الطبيعيّات القديمة.

ومن ذلك كلّه يتّضح أنّ العرض الذاتي في العلم لا يختصّ بموضوعه، بل

---

(١) **الحاشية على تهذيب المنطق**، المولى عبد الله، مصدر سابق: ص١١٧ـ١١٨.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر المتألّهين: ج١ ص٣٣، الحاشية رقم (١).

يشمل موضوعات المسائل ومحمولاتها، ومن هنا لا يصحّ استنتاج شرطيّة المساواة بين العرض الذاتي وبين الموضوع ممّا ذكروه من كون موضوع العلم ما يُبحث عن أعراضه الذاتيّة، لأنّ فيه مسامحة واضحة.

التوجيه الثاني: أنّ محمول العلم هو الذي لابدّ أن يكون من الأعراض الذاتيّة للموضوع، وأمّا محمول المسألة الخاصّة فلا يشترط أن يكون عرضاً ذاتياً لموضوع العلم، فالعرض الذاتي لموضوع العلم هو المحمول الواحد الذي تنشعب منه محمولات المسائل على سبيل الترديد، ففي هذا التوجيه أسندوا المسامحة إلى رؤساء العلم في أقوالهم بالفرق بين محمول العلم ومحمول المسألة، فكما أنّ موضوعات المسائل لابدّ أن ترجع إلى موضوع واحد، كذلك محمولات المسائل لابدّ أن ترجع جميعها إلى محمول العلم الواحد وتندرج تحته. فمحمول العلم ما ينحلّ إليه محمولات المسائل على طريق الترديد، وليس المراد من قولهم (ما يبحث عن عوارضه الذاتيّة) جميع المحمولات، بل مرادهم ذلك المحمول الواحد، وتسميته بالعوارض على سبيل الجمع لا يخلو عن مسامحة.

ثمّ قال صدر المتألّهين بعد أن استعرض هذه الأجوبة والتوجيهات: «إلى غير ذلك من الهوسات التي ينبو عنها الطبع السليم».

الجواب الصدرائي عن الإشكال والفهم الصحيح لضابطة المسألة في كلّ علم

بعد أن ذكر المصنّف ضابطة المناطقة والحكماء في تحديد مسائل العلم والإشكال الذي أورد عليها والأجوبة والتوجيهات التي ذكرها القوم، يحاول تحت هذا العنوان أن يبيّن صحّة الضابطة وسلامتها عن الإشكال، ومنه يتّضح خطأ التوجيهات التي أسندت المسامحة إلى رؤساء العلم في أقوالهم.

وحاصل الضابطة: أنّ موضوع كلّ علم ما يبحث عن عوارضه الذاتيّة المنتزعة من ذات ذلك الموضوع. فكلّ عرض منتزع من ذات الموضوع ومحمول

عليه، يتشكّل منه ومن الموضوع مسألة من مسائل العلم. فالمسألة في كلّ علم هي التي تتكوّن من موضوع العلم ومن المحمولات المنتزعة من ذاته.

وهذه الضابطة لا تتضمّن أيّ دليل على المساواة بين الموضوع والمحمول، لأنّ المنتزع والمستخرج من ذات الشيء لا يشترط ولا يجب أن يكون مختصّاً به ومساوياً له، بل قد يكون مختصّاً ومساوياً وقد لا يكون، فإنّنا نستخرج العرضيّة وننتزعها من ذات الكيف، ومع ذلك لا نجد أنّ العرض من مختصّات الكيف، بل ينتزع من الكمّ أيضاً.

فإشكال المساواة استند إلى أنّ العرض الذاتي مستخرج من ذات الموضوع، وأنّ كلّ ما هو كذلك لابدّ أن يكون مساوياً للموضوع المستخرج منه.

وهذه مغالطة ودعوى لم يقم عليها البرهان، بل البرهان على خلافها، لأنّنا نرى أنّ المفهوم الواحد يُنتزع من موجودات كثيرة ولا يختصّ بموجود وإن انتزع من صميم ذاته؛ إذن: كون العرض الذاتي من الخارج المحمول، لا يستلزم أن يكون مساوياً للموضوع؛ لأنّه لازم أعمّ، فأخصّيّة المحمول أو أعمّيته لا تنافي كونه عرضاً ذاتياً للموضوع ولا تستلزم أن يكون عرضاً غريباً. فالفصل مثلاً يعرض الجنس وهو من أعراضه الذاتيّة، مع أنّه محمول أخصّ، وهكذا سائر الأمثلة الأخرى التي من هذا القبيل. هذا كلّه إذا كان العارض أخصّ.

وأمّا إذا كان العارض عارضاً لأمرٍ أخصّ فهو ـ كما سبق ـ من الأعراض الغريبة، فإذا كان المحمول يعرض الموضوع بعد تخصّصه ببعض القيود الخاصّة فإنّه يكون من العوارض الغريبة، وصاحب الإشكال خلط بين العارض الأخصّ والعارض لأمرٍ أخصّ.

وبذلك يتّضح: أنّ الضابطة التي ذكرها الراسخون في الحكمة لتمييز مسائل العلم تامّة، ولا يرد عليها الإشكال المذكور، ولا نحتاج أيضاً إلى التوجيهات والهوسات التي ذكرها بعض من لم يتفطّن إلى المراد من أقوال رؤساء العلم.

٤. الضابطة التي ذكرها القوم في تحديد مسائل العلم

إنّ الضابطة التي أذعنت بإشكال المساواة المتقدّم آمنت بأنّ العوارض الذاتيّة لا يمكن أن تكون أخصّ أو أعمّ من موضوع العلم، وذلك لأنّ المحمول لو كان منتزعاً من ذات الموضوع، فلابدّ أن يوجد بوجود الموضوع ويرتفع بارتفاعه، وهذا معناه الالتزام بضرورة كون المحمول مساوياً للموضوع أو هو وما يقابله كذلك، إذ لو كان المحمول عامّاً أو خاصّاً فقد لا يرتفع بارتفاع الموضوع، وقد لا يوجد بوجوده.

وعلى هذا الأساس قالوا: إنّ ضابطة المسألة في كلّ علم هي: أن يكون المحمول بنفسه مساوياً لموضوع العلم، من قبيل الشيئيّة الشاملة لجميع الموجودات بالنسبة إلى موضوع الفلسفة وهو الموجود بما هو موجود، وإمّا أن يكون المحمول هو مع ما يقابله مساوياً للموضوع، من قبيل قولنا: الموجود إمّا واجب أو ممكن، فإنّ الوجوب مع ما يقابله ـ وهو الإمكان ـ يساوي الموجود المطلق وهو موضوع الفلسفة.

وهذه الضابطة التي ذكروها لتحديد مسائل العلم هي ذات ما تقدّم في الضابطة الثالثة لتحديد مسائل الفلسفة، وقد سبقت الإجابة عنها مفصّلاً.

وحاصل ما يجيب به المصنّف في المقام: بأنّه لا ملازمة بين أن يكون المحمول منتزعاً من ذات الموضوع، وبين أن يكون مساوياً له في الوجود والارتفاع، فالعوارض والمحمولات الأعمّ والأخصّ أو المساوية للموضوع إذا كانت منتزعة من ذاته ومحمولة عليه، فهي عوارض ذاتيّة، وأمّا إذا كانت بحاجة إلى واسطة في العروض والثبوت، فهي من العوارض الغريبة وإن كانت مساوية للموضوع.

ومن هنا نحن نفرّق بين العارض الأخصّ والعارض لأمر أخصّ، فالأوّل وهو العارض الأخصّ إذا كان منتزعاً من ذات الموضوع ولا يحتاج في حمله عليه إلى

ضميمة وواسطة في العروض والثبوت للموضوع، فإنّه يكون من العوارض الذاتيّة، وأمّا الثاني وهو العارض لأمر أخصّ فهو من العوارض الغريبة، لأنّه لكي يُحمل على الموضوع لابدّ له من ضميمة وقيد وواسطة تخصّص الموضوع، فالموجود مثلاً لا يمكن حمل البارد عليه إلّا إذا تخصّص وصار جسماً، وهذا هو الفارق الأساس بين العارض الأخصّ والعارض لأمر أخصّ، فالأوّل هو الذي بعروضه يخصّص الموضوع وهو من العوارض الذاتيّة، والثاني هو الذي يعرض الموضوع بعد تخصّصه وهو من العوارض الغريبة، لأنّه يحتاج إلى ضميمة وواسطة في ثبوته للموضوع، وقد تقدّم نظير هذا الكلام في ضابطة المسألة الفلسفيّة، فلاحظ.

وقد تعرّض صدر المتألّهين إلى هذه المباحث بنحو من التفصيل في تعليقته على إلهيّات الشفاء، فهو بعد أن ذكر ضابطة المسألة في كلّ علم، أجاب عن توهّم شرطيّة المساواة بين الموضوع والمحمول في ذاتيّة العوارض، حيث قال: «كلّ ما يلحق الشيء لذاته ولا يتوقّف لحوقه على شرط ولا أيضاً على أن يصير نوعاً خاصّاً من أنواعه، فذلك الشيء من عوارضه الذاتيّة وأحواله الأوّليّة، ولا ينافي ذلك كون اللاحق العارض أمراً أخصّ من ذلك الشيء، كما توهّمه بعض أجلّة المتأخّرين، ونسب كلام الشيخ إلى التناقض، حيث قال: إنّ ما يلحق الشيء لأمر أخصّ فهو عرض غريب ليس عرضاً ذاتياً، مع أنّه مثّل العرض الذاتي بالمستقيم والمستدير للخطّ، ومنشأ هذا التوهّم عدم الفرق بين العارض الأخصّ وبين العارض لأمر أخصّ، أو توهّم أنّ كلّ ما يعرض الشيء لذاته يجب أن يكون لازماً لذاته، وليس كذلك؛ فإنّ الفصول المقسّمة لجنس واحد ـ كفصول الحيوان من الناطق وغيره ـ كلّ واحد منها عارض لذلك الجنس لذاته مع كونه أخصّ منه»[1].

وقال أيضاً في موضع آخر: «وكذلك أقسام الأقسام أيضاً من العوارض

---

(١) **تعليقة على إلهيات الشفاء**، صدر المتألّهين، مصدر سابق: ج١ ص٥١ ـ ٥٢.

الذاتيّة إذا كانت القسمة إليها قسمة أوّليّة، وهكذا إلى أن يصير القسمة بسبب لحوق عارض غريب، فإنّ المراد من القسمة الأوّليّة أن لا يحتاج المقسم في انقسامه إلى تلك الأقسام إلى لحوق أمرٍ خارجٍ عن ذاته، فإنّ قسمة الحيوان إلى الإنسان والفرس وسائر الأنواع قسمة أوّليّة، والأقسام أعراض ذاتيّة له، وقسمته إلى الأبيض وغيره وإلى الضاحك وغيره وإلى الكاتب وغيره غير أوّليّة، والأقسام ليست أعراضاً ذاتيّة له، وإن كان القسم الخارج في بعضها أعمّ وفي بعضها مساوياً وفي بعضها أخصّ ممّا خرج من القسمة الأولى، وكانت القسمة في الأنحاء الثلاثة الأخيرة أيضاً مستوفاة كالأولى.

وبالجملة أخصّيّة العارض لا ينافي كونه من الأحوال الذاتيّة للمعروض الموضوع»[1].

هذه هي حصيلة الضابطة في تشخيص مسائل العلم عند صدر المتألّهين، وبه يتّضح فساد ضابط المساواة.

خاتمة الفصل الأوّل

بعد أن أكمل صدر المتألّهين مباحث الفصل الأوّل، أورد خاتمة لهذا الفصل بعنوان «وممّا يجب أن يعلم»، وقد تضمّنت هذه الخاتمة إشكالاً لشيخ الإشراق السهروردي في المطارحات، وإشكاله على ما تقدّم من أنّ موضوع الفلسفة هو الموجود بما هو موجود بلا أن يتخصّص بتخصّص طبيعيّ أو رياضيّ، ثمّ يليه جواب صدر المتألّهين عن الإشكال.

إشكال السهروردي في المطارحات

ذكرنا سابقاً أنّ الحكماء قسّموا الحكمة النظريّة إلى ثلاثة أقسام أساسيّة؛

---

(١) **تعليقة على إلهيات الشفاء**، صدر المتألّهين، مصدر سابق: ص٦٢.

الإلهيّات والرياضيّات والطبيعيّات، وهم يعتقدون أنّ انحصار الحكمة النظريّة بهذه الأقسام الثلاثة ناتج عن قسمة ثنائيّة عقليّة حاصرة ولا يمكن فرض قسم رابع لها، حيث ذكروا بأنّ الموضوع إمّا أن يحتاج إلى المادّة في وجوده الذهني والخارجي أو لا، والأوّل هو الجسم، فإنّه في الخارج مركّب محتاج إلى المادّة والصورة، وكذلك في الذهن فإنّه مركّب أيضاً ومحتاج إلى المادّة والصورة الذهنيين، وهذا هو موضوع علم الطبيعيّات، وأمّا الثاني وهو المستغني عن المادّة فإمّا أن يكون مستغنياً عن المادّة والصورة خارجاً وذهناً أو لا، والأوّل كواجب الوجود فإنّه بسيط خارجاً وذهناً، ولا يوجد فيه أيّ نحو من أنحاء التركيب، وهكذا الحال في أصل الواقعيّة والوجود من حيث هو كما سيتّضح في المراحل اللاحقة، وهذا هو موضوع علم الإلهيّات، وأمّا الثاني وهو المحتاج إلى المادّة خارجاً والمستغني عنها ذهناً كالعدد، فإنّ الأمور الماديّة هي معروضة في الخارج ولكنّه في الذهن غنيّ عن المادّة، وهذا هو موضوع علم الحساب والرياضيات، هذه هي الأقسام الثلاثة ولا يوجد قسم رابع بحسب الحصر العقلي، وأمّا فرض ما هو محتاج إلى المادّة ذهناً وغنيّ عنها خارجاً فهو ممتنع عقلاً.

وبناءً على دليل الحصر المذكور أطلقوا على ما هو مستغنٍ عن المادّة خارجاً وذهناً بالعلم الأعلى وهو علم الإلهيّات، كما أطلقوا على ما هو مستغنٍ عن المادّة ذهناً لا خارجاً بالعلم الأوسط وهو علم الرياضيّات، وأطلقوا على ما هو محتاج إلى المادّة ذهناً وخارجاً بالعلم الأسفل وهو علم الطبيعيّات.

بناءً على هذه المعطيات يأتي إشكال شيخ الإشراق، وحاصله: أنّ الوحدة والكثرة، من مباحث العلم الإلهي التي تعرض الموجود بما هو موجود من دون أن يتخصّص بتخصّص طبيعيّ أو رياضيّ؛ ولذا نقول: الموجود إمّا واحد وإمّا كثير، فالوحدة والكثرة من العوارض الذاتيّة لموضوع الفلسفة، مع أنّ الكثرة من خواصّ العدد الذي هو موضوع العلم الأوسط وهو الرياضيّات، فالعدد عشرة يعني الكثير

في مقابل الوحدة، والعدد عشرة وهو الكثير قد يكون معروضه المجرّد عن المادّة في الخارج، كما هو الحال في العقول العشرة عند المشّائين، فإنّهم يعتقدون أنّ العقول في عالم المجرّدات عشرة، كما يعتقدون أيضاً بأنّ العقول مجرّدة عن المادّة ذاتاً وفعلاً في الخارج، ويترتّب على ذلك أنّ الكثرة وهي العدد عشرة الذي يعرض العقول المجرّدة لا يحتاج إلى المادّة ذهناً كما هو المفروض في مطلق العدد، ولا يحتاج أيضاً إلى المادّة في الخارج، لأنّ معروضه العقول العشرة المجرّدة عن المادّة، وحينئذٍ ينطبق عليه ضابط الإلهيّات بالمعنى الأعمّ، فلابدّ أن يكون البحث عن العدد بحثاً فلسفيّاً، هذا هو حصيلة إشكال شيخ الإشراق في المطارحات[1].

وقد ذكر صدر المتألّهين إشكال شيخ الإشراق مفصّلاً في تعليقته على إلهيات الشفاء، حيث قال: «وهو قد فرّق بين الحساب والهندسة، بأنّ موضوع الحساب العدد، وهو من أقسام الموجود بما هو موجود، لأنّ الوجود إمّا واحد أو كثير، والكثرة هي العدد، وهو لا يحتاج في ذاته ووجوده إلى مادّة، فإنّ المفارقات ذوات عدد، فيصحّ وقوعه في الأعيان لا في مادّة... فوجب دخوله في ضابطة العلم الكلّي... والحاصل: أنّه جعل الحساب داخلاً في العلم الأعلى»[2].

جواب صدر المتألّهين عن الإشكال

باعتبار أنّ الإشكال المذكور يعمّ الكيفيات أيضاً بالإضافة إلى العدد، فإنّ من الكيفيّات ما يعرض النفس المجرّدة ذاتاً ومنها ما يعرض المادّيات، ولذا فإنّ المصنّف يجيب بوجهين؛ أحدهما بلحاظ العدد، والآخر بلحاظ الكيفيات:

الوجه الأوّل: أنّ العدد وإن كان يعرض الأمور المجرّدة غير الماديّة كالعقول

---

(١) **المشارع والمطارحات**، شيخ الإشراق السهروردي، نشر: حق ياوران، ط١، ١٤٢٦هـ: ص١٩٧.

(٢) **تعليقة على إلهيات الشفاء**، صدر المتألّهين، مصدر سابق: ج١ ص١٤.

العشرة، ولكنّه في الوقت ذاته يعرض الأمور الماديّة أيضاً، فالكمّ الذي هو محتاج إلى المادّة والجسمانيات، من معروضات العدد أيضاً، فالعدد إذا كان معروضه الكمّ والمادّة في الخارج فإنّه يكون موضوع الرياضيّات وعلم الحساب، وأمّا إذا كان معروضه العقول والمجرّدات فإنّه يُبحث في الأمور العامّة، ولذا نحن نبحث الكثرة من هذه الجهة في الفلسفة، وأمّا إذا كانت الكثرة عارضة على المادّة فيفرد لها علم مستقلّ وهو علم الرياضيّات، لأنّها تكون عارضة لأمر أخصّ، أي الموجود بقيد كونه كمّاً أو جسماً.

الوجه الثاني: يأتي في الكيف أيضاً ما ذكرناه في العدد، فإنّ من الكيفيات ما يعرض الأمور المجرّدة كالكيفيات النفسانيّة، وهذا القسم من الكيف يُبحث في الأمور العامّة من المباحث الفلسفيّة، وأمّا في الكيفيّات الاستعداديّة والكيفيات المختصّة بالكمّيات، فإنّها محتاجة إلى المادّة والجسم في الخارج، كما أنّها محتاجة إلى ذلك في الذهن أيضاً، ومن هنا أفرد لها علم خاصّ تُبحث فيه وهو علم الطبيعيّات.

أضواء على النصّ

• قوله قدس سره: (**غشاوة وهميّة وإزاحة عقليّة**).

ذكر صدر المتألّهين الإزاحة العقليّة أوّلاً، ثمّ انتقل بعد ذلك إلى بيان الغشاوة الوهميّة.

• قوله قدس سره: (**باحثة عن أحوال الموجود بما هو موجود**).

المراد من هذه العبارة: الإشارة إلى المسائل الفلسفيّة التي يكون المحمول فيها مساوياً للموضوع، وهي بدورها تنقسم إلى قسمين:

الأوّل: المسائل الاستغراقيّة الشاملة لكلّ أفراد الموضوع، من قبيل الأصالة في قولنا: «الوجود أصيل»، فإنّ المحمول في هذه المسألة الفلسفيّة شامل لكلّ مصداقٍ وحصّةٍ من حصص الموضوع بنحو الاستغراق.

الثاني: المسائل التي لا يكون المحمول فيها منبسطاً على جميع أفراد الموضوع، وإنّما هو ثابت لحقيقة الوجود بما هي، من قبيل التشكيك في قولنا: الوجود مشكّك، فليس المراد إثبات التشكيك لكلّ مصداقٍ وحصّةٍ من حصص الوجود، بل إثبات التشكيك لحقيقة الوجود بما لها من مراتب.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**وعن أقسامه الأوّليّة**).

من قبيل: الموجود إمّا واجب وإمّا ممكن.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**من غير أن يصير رياضيّاً أو طبيعيّاً**).

ذكرنا: أنّ انحصار العلوم بالإلهيّات والرياضيات والطبيعيّات ناتج عن قسمة عقليّة حاصرة، فما لم يكن المحمول رياضياً أو طبيعيّاً فهو إلهيّ لا محالة.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**سواء كانت القسمة بها مستوفاة أم لا**).

أي سواء كانت القسمة من قبيل: إمّا واجب وإمّا ممكن، فإنّ القسمة في هذا المثال مستوفاة، أو كانت القسمة من قبيل: الممكن إمّا جوهر وإمّا عرض، فإنّ القسمة في هذا المثال ليست مستوفاة، لأنّ الممكن أحد أقسام الموجود، فأقسامه لا تكون مستوعبة ومستوفاة.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**وربما كانت القسمة مستوفاة والأقسام لا تكون أوّليّة**).

أي: إنّها لا تعرض موضوع العلم وهو الموجود مباشرةً، بل تحتاج إلى واسطة في العروض والثبوت تُقيّد الموضوع وتخصّصه بحصّة خاصّة، كالموجود المقيّد بكونه جسماً أو عدداً، فإنّ الجسميّة والعدديّة واسطة في عروض السواد أو الانقسام على الموجود.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**بالسلب المطلق**).

لا بالعدم والملكة، فإنّه لا تكون القسمة مستوفاة، وإنّما تكون منحصرة ومختصّة بما له جسم.

• قوله قدس سره: **(في تفسير الأمور العامّة)**.

ليس المراد من الأمور العامّة ما يُقابل الأمور الخاصّة، بل المراد من الأمور العامّة مجمل المسائل الفلسفيّة، سواء كانت من الإلهيّات بالمعنى الأعمّ أم من الإلهيّات بالمعنى الأخصّ، ولا تنقسم الفلسفة إلى أمور عامّة وأمور خاصّة، والإلهيّات بالمعنى الأخصّ أحد مسائل الأمور العامّة، وتسميتها بالإلهيّات بالمعنى الأخصّ لشرافتها وتمييزها عن غيرها من المسائل الفلسفيّة.

• قوله قدس سره: **(في إحدى الفلسفتين الإلهيّتين)**.

المراد من الفلسفتين الإلهيّتين هما الإلهيّات بالمعنى الأعمّ والإلهيّات بالمعنى الأخصّ.

• قوله قدس سره: **(بما لا يختصّ بقسم من أقسام الموجود)**.

فإذا اختصّ المحمول بالجوهر أو بالعرض فقط فإنّه يكون من العوارض الغريبة ويندرج في محمولات العلوم الجزئيّة.

• قوله قدس سره: **(فانتقض بدخول الكمّ المتّصل)**.

مراده من الكمّ المتّصل هو القارّ، كالسطح الذي يعرض الجسم التعليمي، والخطّ الذي يعرض السطح.

• قوله قدس سره: **(فيخرج منه الوجوب الذاتي)**.

هذا نقض من صدر المتألّهين على الإلهيّات بالمعنى الأعمّ بأنّه يلزم منه خروج الإلهيّات بالمعنى الأخصّ، وهذا يعني أنّ الفلاسفة يعتقدون بأنّ الإلهيّات بالمعنى الأخصّ ليست في قبال الإلهيّات بالمعنى الأعمّ، وإنّما هي مسألة من مسائلها، وهذا يؤكّد ما ذكرناه سابقاً.

• قوله قدس سره: **(ولشموله الأحوال المختصّة)**.

كالأسود واللا أسود بالسلب المطلق في قولنا: الموجود إمّا أسود أو لا أسود.

• قوله قدس سره: **(واعترض عليه بعض أجلّة المتأخّرين)**.

المراد من بعض أجلّة المتأخّرين هو المحقّق جلال الدِّين الدواني، سواء في هذا الموضع من الأسفار أم في المواضع الأخرى، وقد أشار إلى ذلك المصنّف في بعض حواشيه على كتابه الأسفار، كما ينقل ذلك الأستاذ الشيخ حسن زادة آملي في تعليقته، حيث قال: «ثمّ في المقام تعليقة في بعض نسخنا المخطوطة من الأسفار هكذا: (أكثر ما نقوله في هذا الفصل تعريض بالعلّامة الدواني، بخطّه طاب ثراه)»[١].

• قوله قدس سره: (**إذ مقابل كلّ منهما بهذا المعنى**).

المراد من قوله: «بهذا المعنى» هو المعنى الاصطلاحي للتقابل، الذي ينحصر بالتضاد والتضايف والملكة والعدم والسلب والإيجاب.

• قوله قدس سره: (**كاللا وجوب واللا إمكان**).

الكاف في قوله «كاللاوجوب» زائدة، والصحيح في العبارة هكذا: «إذ مقابل كلّ منهما بهذا المعنى اللاوجوب واللاإمكان»، فإنّ الوجوب يقابله اللاوجوب تقابل السلب والإيجاب، وكذلك الإمكان يقابله اللا إمكان.

• قوله قدس سره: (**أو ضرورة الطرفين أو سلب ضرورة الطرف الموافق**).

هذا عطف تفسير على قوله «اللاوجوب واللاإمكان»، ولكن اللّف والنشر في هذا العطف غير مرتّب، فالمراد من ضرورة الطرفين هو اللا إمكان الذي يقابل الإمكان، والمراد من سلب ضرورة الطرف الموافق هو اللا وجوب الذي يقابل الوجوب.

• قوله قدس سره: (**ثمّ ارتكبوا في رفع الإشكال تمحّلات**).

المراد من الإشكال في هذه العبارة جنس الإشكال، لا أحد الإشكالات

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، تعليق عليه آية الله حسن حسن زادة آملي، مصدر سابق: ج١ ص٢٧.

المتقدِّمة بخصوصه.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**ومنها أنّ المراد شمولها مع مقابل واحد**).

هذا جواب على الشقّ الثاني من الاعتراض الذي ذكره الدواني على الضابطة الثالثة.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**كقبول الخرق والالتيام وعدم قبولهما**).

كان الحكماء بحسب الطبيعيّات القديمة يقسّمون العناصر إلى قسمين؛ عنصر أرضيّ وعنصر سماويّ، والعنصر الأرضي كان عندهم قابلاً للخرق والالتيام، وأمّا العنصر السماوي فكانوا يعتبرونه من البسائط غير القابلة للخرق والالتيام، وقد تبدّدت هذه الآراء وانفسخت بانفساخ مبانيها الطبيعيّة.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**ومنها أنّ المراد بالتقابل ما هو أعمّ**).

هذا جواب على الشقّ الأوّل من الاعتراض الذي ذكره الدواني على الضابطة الثالثة.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**إذ بملاحظة هذه الحيثيّة في الأمر العامّ**).

وهي حيثيّة الموجود المطلق بما هو موجود مطلق.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**مع تقييده بكونه من النعوت الكليّة ليخرج البحث عن الذوات**).

وذلك لأنّ الذوات كالبياض غير قابلة للحمل، فلا يقال: الجسم بياض، والذي يقبل الحمل هو النعت وهو الأبيض، فيُقال: الجسم أبيض، فإذا وجدنا بعض المحمولات غير قابلة للحمل على الموضوع، فإنّ السبب في ذلك هو كونها من الذوات، لا لأنّها أخصّ من الموضوع.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**ومثل هذا التحيّر والاضطراب وقع لهم في موضوعات سائر العلوم**).

من هنا يبدأ المصنّف في بيان ضابطة المسألة في كلّ علم، وفي الحقيقة لم تقع الحيرة والاضطراب في كلام القوم من جهة موضوعات العلوم الجزئيّة، وإنّما وقعت الحيرة والاضطراب في محمولات موضوعات العلوم الجزئيّة، لأنّ

البحث وقع في العوارض الذاتيّة للموضوع وليست هي إلّا المحمولات، وقد اتّضح ذلك من خلال شرح مطالب الكتاب.

ثمّ إنّ مراده من سائر العلوم هي العلوم الحقيقيّة ولا يشمل البحث محمولات العلوم الاعتباريّة، أي: إنّ البحث مختصّ بما إذا كان بين الموضوع والمحمول رابطة ذاتيّة وجوديّة نفس أمريّة، ولا يعمّ البحث الموضوعات التي توجد بينها وبين محمولاتها رابطة اعتباريّة جعليّة.

• قوله قدّس سرّه: **(وقد فسّروا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته أو لأمر يساويه)**.

لا يشترط دائماً أن لا يتوسّط بين العرض الذاتي وبين الموضوع شيء آخر، فإذا كانت الرابطة والعلاقة بين الأمر المتوسّط وبين المحمول علاقة ثبوتيّة من قبيل العلّة والمعلول، فالمحمول يكون من العوارض الغريبة، لأنّه إنّما يعرض الموضوع بتوسّط علّته، وأمّا إذا كانت العلاقة بين الشيء المتوسّط وبين المحمول علاقة إثباتيّة بيانيّة وليست بينهما رابطة العليّة والمعلوليّة، فإنّ المحمول في هذه الحالة لا يكون من العوارض الغريبة.

وهذا هو ما يقال: من أنّ الواسطة إذا كانت واسطة في ثبوت المحمول للموضوع فإنّ المحمول من العوارض الغريبة.

وإذا كانت الواسطة في الإثبات فإنّ المحمول يبقى من العوارض الذاتيّة ولا يكون عرضاً غريباً، ومثال الواسطة في الثبوت قولنا: «الموجود حارّ» فإنّ الحرارة لاتعرض الوجود إلّا بتوسّط الجسميّة، وهي علّة في ثبوت الحرارة للموجود.

وأمّا مثال الواسطة في الإثبات كما في «الواجب» تعالى في قولنا: «الواجب حيّ»، فإنّ ثبوت الحياة للواجب بتوسّط العلم والقدرة ـ كما سيأتي في الإلهيّات بالمعنى الأخصّ ـ والعلم والقدرة ليست إلّا واسطة في الإثبات، لأجل أوضحيّة مفهومي العلم والقدرة في ذهن السامع من مفهوم الحياة.

• قوله قدّس سرّه: **(على طريقة الترديد)**.

هذه إشارة إلى أنّ المحمول تارةً يكون بنحو المنفصلة الحقيقيّة، وأخرى بنحو القضيّة مردّدة المحمول.

• قوله قدّس سرّه: **(والعوارض الذاتيّة أو الغريبة للأنواع قد تكون أعراضاً ذاتيّة للجنس وقد لا تكون)**.

فلا ملازمة بين كون الشيء عرضاً ذاتياً للنوع وبين كونه كذلك للجنس، فقد يكون ذاتياً للنوع وعرضاً غريباً للجنس، وقد يكون العكس أي عرضاً غريباً للنوع وذاتياً للجنس، وهذه إشارة من المصنّف إلى أنّ المحمول قد يكون عرضاً ذاتياً لموضوع المسألة وعرضاً غريباً لموضوع العلم، ولا ملازمة بين العرضيّة الذاتيّة لموضوع المسألة وبين العرضيّة الذاتيّة لموضوع العلم. فالحرارة والبرودة من الأعراض الذاتيّة للجسم وهي بذاتها أعراض غريبة للموجود بما هو موجود. فالجسم وإن كان يقع في مباحث الأمور العامّة من الفلسفة ولكن قد تكون عوارضه ومحمولاته غريبة عن موضوع العلم وهو الموجود بما هو موجود كما في المثال.

• قوله قدّس سرّه: **(وإن كانت ممّا يقع به القسمة المستوفاة الأوّليّة)**.

لأنّنا ذكرنا بأنّ المدار في العرض الذاتي ليس على استيفاء القسمة لتمام أقسام الموضوع، بل المدار على كون المحمول منتزعاً من ذات الموضوع ومحمولاً عليه لذاته أو لأمر يساويه من دون أيّ واسطة في العروض والثبوت.

• قوله قدّس سرّه: **(نعم، كلّ ما يلحق الشيء لأمرٍ أخصّ)**.

العارض الأخصّ هو الذي بعروضه يخصّص الموضوع، والعارض لأمر أخصّ إنّما يعرض الموضوع بعد تخصّصه وتقيّده بحصّة خاصّة تكون واسطة ثبوتيّة في عروض المحمول.

• قوله قدّس سرّه: **(بأنّ لحوق الفصول لطبيعة الجنس كالاستقامة والانحناء للخطّ**

مثلاً ليس بعد أن يصير نوعاً متخصّص الاستعداد).

يعتقد جملة من الحكماء بأنّ الخطّ جنس، والاستقامة والانحناء فصلان مقسّمان له، كالناطقيّة والصاهليّة بالنسبة إلى الحيوان، ويعتقدون أيضاً ـ بحسب الرياضيّات القديمة ـ بأنّ الخط ليس له إلّا هذان الفصلان، وأمّا الخط المنكسر فلا يعتبرونه فصلاً ثالثاً، وإنّما هو عبارة عن مجموعة من الخطوط، وبعروض الانحناء والاستقامة على الجنس ـ وهو الخطّ ـ يتخصّص الموضوع ويكون نوعاً، ولا يتخصّص الجنس قبل عروض الفصل عليه. فالفصول عوارض أخصّ تخصّص الموضوع بعروضها، بخلاف العارض لأمر أخصّ فإنّه يعرض بعد تخصّص الموضوع.

وما ذكره الراسخون في الحكمة من الأعراض الغريبة إنما هي العارضة لأمر أخصّ، وما ذكروه من الأعراض الذاتيّة إنما هي العارض الأخصّ، فلا تدافع ولا تهافت في كلامهم.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**مع أنّهم مثّلوا العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء المنوّعين للخطّ**).

قال: «عرضاً ذاتياً شاملاً»، لأنّهم بنوا على أنّ الخطّ ليس له إلّا هذان الفصلان وهما الاستقامة والانحناء، وقال: «على سبيل التقابل»، أي: قضيّة مردّدة المحمول.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**من حيث تعلّقه بالمادّة لا في الوهم**).

المراد من الوهم هنا هو الذهن.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**لا توجد إلّا باستعداد المادّة**).

سيأتي أنّ الاستعداد عرضٌ حامله المادّة، والمادّة توجد مع الصورة، والصورة هي الجسم، والجسم موضوع الطبيعيّات، فاللائق بالبحث عنها هو العلم الأسفل، وهو علم الطبيعيّات، والمراد من الأسفل هنا هو الأسفل التكويني والنظريّ لا الأخلاقي.

إشارات وتنبيهات المقدّمة والفصل الأوّل

(١) الحكمة النظريّة والحكمة العمليّة

(٢) «ينبغي» و«لا ينبغي» في الحكمة العمليّة

(٣) هل لكلّ علم موضوع؟

(٤) الفلسفة تتكفّل إثبات موضوعات العلوم الأخرى

(٥) إشكالٌ وجواب

(٦) عودٌ على بدء

(٧) نسب وعلائق

إشارات وتنبيهات المقدّمة والفصل الأوّل

هناك جملة من الأبحاث التي لابدّ من الإشارة إليها تعقيباً على ما ذكره المصنّف في المقدّمة وفي الفصل الأوّل:

(١) الحكمة النظريّة والحكمة العمليّة

ذكر صدر المتألّهين في مقدّمة الكتاب: أنّ الحكمة تنقسم إلى نظريّة وعمليّة، حيث قال: «لا جرم افتنّت الحكمة بحسب عمارة النشأتين بإصلاح القوّتين إلى فنّين؛ نظريّة تجرّديّة، وعمليّة تعلّقيّة».

والسؤال المطروح في المقام: هو أنّ هذا التقسيم هل هو تقسيمٌ حقيقيّ واقعيّ وتكوينيّ نفس أمريّ، أم تقسيمٌ مستند إلى المواضعة والاعتبار؟

ولكي يتّضح الجواب عن هذا التساؤل، لابدّ أن يُعلم أوّلاً: بأنّ حاجات الإنسان الفطريّة التي يسعى لتحقيقها، على ثلاثة أنحاء:

النحو الأوّل: الحاجات المرتبطة بمعرفة الأشياء والوقوف على وجوداتها بنحو كان التامّة، أي تمييز ما هو موجود عمّا هو معدوم.

النحو الثاني: الحاجات المرتبطة بمعرفة خواصّ الموجودات وأحوالها بنحو كان الناقصة.

ولأجل التمييز بين النحو الأوّل والثاني، نعبِّر عن النحو الأوّل بالمعرفة على مستوى الوجود والعدم، وعن النحو الثاني بالمعرفة على مستوى الوجدان والفقدان؛ أي وجدان الأشياء لبعض الآثار، وفقدانها لآثار وأحوال أخرى.

النحو الثالث: الحاجات المرتبطة بمعرفة ما ينبغي وما لا ينبغي فعله.

والذي يدفع الإنسان للبحث في تلك الأنحاء الثلاثة من المعرفة ويجعله يشعر بضرورة ووجوب تحصيلها هو حبّه لذاته، فإنّ الله عزّ وجلّ خلق الإنسان

مفطوراً على حبّ ذاته وكمالاتها، وهذا ما يجعله باحثاً وطالباً لكلّ ما يُلائم ذاته وينسجم مع سعادتها، وهارباً عن كلّ ما ينافرها ويقف مانعاً أمام تكاملها.

من هنا ينطلق الإنسان في البحث عن وجودات الأشياء بنحو كان التامّة، ويميّز ما هو موجود عمّا هو معدوم، ثمّ يواصل البحث عن خصائص وأحوال تلك الأشياء التي علم بوجودها، فبعد أن علم بأنّ الماء موجود مثلاً، يبحث عن خصائصه وأنّه رافع للعطش أم لا، وهذا هو الذي عبّرنا عنه بالوجدان والفقدان المرتبط بكان الناقصة، في قبال الوجود والعدم الذي يرتبط بكان التامّة.

وبعد أن يتعرّف الشخص على وجودات الأشياء وخصائصها، يُلاحظ مرّة أخرى؛ فإن كان ذلك الشيء مع خصائصه ممّا يُلائم ذاته وينسجم مع كمالاتها، يحكم حينئذٍ بوجوب طلب الشيء الملائم وأنّه ممّا ينبغي أن يُفعل، وإن كان ممّا لا يُلائم الذات ويتنافى مع مسيرتها التكامليّة فإنّه يحكم بوجوب تركه وأنّه ممّا لا ينبغي أن يفعل.

والحاصل: أنّ حبّ الذات الذي هو أمرٌ فطريّ يتفرّع عنه ثلاثة أنحاء من العلوم؛ النحو الأوّل: يرتبط بكان التامّة للأشياء، والثاني: يرتبط بكان الناقصة، والثالث: يرتبط بما ينبغي وما لا ينبغي.

إذا اتّضح ذلك نقول: إنّ الحكمة النظريّة هي تلك المعارف والعلوم المرتبطة بكان التامّة وكان الناقصة للأشياء، والبحث في كان التامّة هو ما يُسمّى بالبحث في الأمور العامّة أو الإلهيّات بالمعنى الأعمّ، وأمّا البحث عن خواصّ الأشياء وآثارها وهو ما يُسمّى بكان الناقصة فيندرج في مسائل سائر العلوم الأخرى، وهي العلوم الجزئيّة.

إذن: الحكمة النظريّة تنقسم إلى قسمين أساسيّين؛ الأوّل: هو البحث عن كان التامّة، والآخر: هو البحث عن كان الناقصة، وهذا أمرٌ وجوديّ خارجيّ

ونفس أمريّ، وليس هو تقسيماً جعليّاً مبنيّاً على المواضعة والاعتبار، فإنّ المسائل التي ترتبط بكان التامّة تختلف في حقيقتها عن المسائل المرتبطة بكان الناقصة؛ إذ الأولى يبحث فيها عن ثبوت الشيء، والثانية يبحث فيها عن ثبوت شيء لشيء، وإحداهما غير الأخرى.

وأمّا الحكمة العمليّة: فهي تلك المعارف والعلوم المرتبطة بما ينبغي وما لا ينبغي فعله، وهي ناتجة عن مناشئ واقعيّة نفس أمريّة، إذ إنّ فطرة حبّ الكمال تدفع العقل الإنساني إلى الحكم بوجوب طلب ما يلائم الذات من الأشياء التي وقف على وجوداتها وتعرّف على خصائصها، وكذا الحكم بعدم انبغاء ما يُنافر الذات من تلك الأشياء وخواصّها.

ومن ذلك كلّه يتبيّن: أنّ تقسيم الحكمة إلى نظريّة وعمليّة ليس قائماً على الوضع والجعل والاعتبار، بحيث يمكننا أن نبحث ما هو نظريّ في الحكمة العمليّة وكذا العكس، وإنّما هو ناتج عن مناشئ واقعيّة نفس أمريّة تؤدّي بنا إلى عزل أحد هذين العلمين عن الآخر.

وقد تعرّض الآملي إلى تلك المناشئ الواقعيّة في تعليقته على المنظومة، حيث قال: «وتنقسم ـ أي الحكمة ـ إلى العلميّة والعمليّة، والمراد بالأوّل هو العلم بما هو خارج عن حيطة قدرتنا وتحت اختيارنا، وبالثاني هو العلم بما يكون من أفعالنا وفي حيطة قدرتنا واختيارنا»[1].

فالحكمة النظريّة عبارة عن تلك المعارف التي تكون خارجة عن اختيار الإنسان، لأنّها عبارة عن أمور واقعيّة ونفس أمريّة، لا دور للعقل فيها إلّا الكاشفيّة، فإنّ كون النفس المجرّدة مثلاً موجودة أو معدومة وواجدة لبعض الصفات الخاصّة أو فاقدة لها، ليس للعقل أيّ مدخليّة في إثبات ذلك أو نفيه،

---

(١) **درر الفوائد**، محمّد تقي الآملي، مصدر سابق: ج١ ص٦.

وإنّما دوره الكشف عن الواقع، فقد يُصيبه وقد يُخطئه.

والحكمة العمليّة عبارة عن تلك المعارف التي تكون داخلة في دائرة قدرة الإنسان وفاعليّته، فإنّ العقل لا يحكم بالانبغاء وعدمه إلّا إذا كان الفعل مقدوراً وداخلاً تحت اختيار الإنسان.

وهذا فرق أساسيّ بين متعلّق الحكمة النظريّة، فهو خارج عن الاختيار، وبين متعلّق الحكمة العمليّة الذي هو داخل تحت الاختيار، وفي ضوء ذلك يتمّ التقسيم والتمييز بين الحكمتين، وهو تقسيم واقعيّ تكوينيّ وليس من قبيل تقسيم الأمور الاعتباريّة التي ترتبط باعتبار المعتبر، بحيث يستطيع الجاعل أن يُدرج في الحكمة النظريّة ما هو من مسائل الحكمة العمليّة أو بالعكس.

ومن ذلك يتّضح ضرورة مباحث الحكمة النظريّة، فما لم يُبحث عن وجود الشيء وعدمه وعن آثاره وأحواله، لا يمكن الوصول إلى مقام «ينبغي ولا ينبغي»، الذي هو مفاد الحكمة العمليّة؛ لأنّ الشخص ما لم يقف على وجودات الأشياء وآثارها ودورها في الرقيّ الإنساني، لا يستطيع عقله أن يحكم بـ«ينبغي أو لا ينبغي»، كما أوضحنا آنفاً.

والفلسفة هي العلم الذي يتكفّل البحث عن كان التامّة للأشياء في الحكمة النظريّة، ولهذا نحن قلنا سابقاً بأنّ البحث الفلسفيّ من الفرائض وليس من النوافل. فحاجة الإنسان للفلسفة حاجة ضروريّة، ولذا ذكر المؤرِّخون بأنّ الفلسفة وجدت مع وجود الإنسان، فما دام الإنسان المفكّر موجوداً فلابدّ أن يبحث في الأمور العامّة التي هي كان التامّة للموجودات، وذلك للوقوف على حقائق الأشياء، ثمّ يأتي الدور للعلوم الأخرى التي تبحث في الأحوال والخصائص وكان الناقصة للأشياء، عند ذلك يأتي دور الحكمة العمليّة لتقول للإنسان: إنّ هذا ينبغي لك، وهذا لا ينبغي.

(٢) «ينبغي» و«لا ينبغي» في الحكمة العمليّة

وقع الاختلاف بين الأصوليّين والفلاسفة في تحديد حقيقة وهويّة حكم العقل بـ«ينبغي» و«لا ينبغي»، وقد نُسب إلى جملة من الحكماء القول باعتباريّة هذه القضايا، من قبيل حكم العقل بحسن العدل وقبح الظلم، ونُسب إلى العلّامة الطباطبائي أيضاً في «الميزان» القول باعتباريّة تلك القضايا، وأنّها ليست قضايا واقعيّة نفس أمريّة.

والصحيح: أنّ الطباطبائي وكذا سائر الفلاسفة لا يقولون بأنّ هذه القضايا أمورٌ اعتباريّةٌ محضة، وإنّما هي قضايا اعتباريّة نفس أمريّة، ناشئة من مصالح ومفاسد تكوينيّة واقعيّة.

توضيح ذلك: أنّ الإنسان إذا أدرك حقيقة شيء، وأدرك أيضاً أنّ ذلك الشيء ممّا يتّفق مع أغراضه الشخصيّة والتكوينيّة، فإنّه ينبعث بحسب فطرته إلى تحصيل ذلك الشيء. فمثلاً: إذا أحسَّ الإنسان بالعطش، وأدرك بأنّ الماء هو الذي يرفع عطشه، فإنّه ينبعث ويتحرّك لتحصيله بمقتضى تكوينه وفطرته، ولا يحتاج إلى الانبغاء التشريعي من قبل العقل، لأنّه تحصيل للحاصل، بل هو من أردأ أنحاء تحصيل الحاصل؛ إذ هو تحصيل لما هو حاصل تكويناً.

ولكن هناك مجموعة من الأغراض التكوينيّة التي لا تقلّ في أهمّيتها عن الماء في رفعه للعطش، إلّا أنّ الإنسان جاهل بأهمّيتها، ويتصوّر بأنّها ليست من أغراضه الشخصيّة المفيدة له، بل قد يتصوّر بأنّها على خلاف أغراضه ومنافية لمنافعه الشخصيّة، فإنّه في مثل هذه الأغراض المهمّة يتدخّل العقل الذي شخّص أهمّيتها ويُوسّط عنواناً اعتباريّاً بين تلك الأغراض التكوينيّة وبين تحقّقها في الخارج، وذلك العنوان هو الذي يسمّى بـ«ينبغي ولا ينبغي» عند العقل، وهذا نظير ما ذكره علماء الأصول، من أنّ الأحكام الشرعيّة ـ كالوجوب والحرمة ـ

أمور اعتباريّة ناشئة من المصالح والمفاسد التكوينيّة في نفس متعلّقاتها.

إذن فالانبغاء التشريعي ـ سواء صدر من الشارع بما هو مشرّع، أو من العقل بما هو مدرك للحسن والقبح ـ وإن كان أمراً اعتباريّاً، إلّا أنّه ليس من الأمور الاعتباريّة المحضة، وإنّما هو اعتبارٌ نفس أمريّ واقعيّ ناشئ من مصالح تكوينيّة، وهكذا الحال في عدم الانبغاء، فإنّه اعتبارٌ نفس أمريّ ناشئ من مفاسد تكوينيّة في الواقع الخارجي، وقد وقع خلطٌ عند بعض الكتّاب المعاصرين بين الاعتباريّ المحض الذي بيد المعتبر رفعه ووضعه وبين ما هو اعتباريّ نفس أمريّ ناشئ من مصالح ومفاسد واقعيّة، لا تقلّ أهمّيّة عن مصلحة الماء في رفع العطش.

وقد أشار إلى ما ذكرناه الطباطبائي في تفسير الميزان، حيث قال: «فقوانا الغاذية أو المولّدة للمثل بنزوعها نحو العمل، ونفورها عمّا لا يلائمها، يوجب حدوث صور من الإحساسات؛ كالحبّ والبغض، والشوق والميل والرغبة، ثمّ هذه الصور الإحساسيّة تبعثنا إلى اعتبار هذه العلوم والإدراكات من معنى الحسن والقبح، وينبغي ولا ينبغي، ويجب ويجوز، إلى غير ذلك، ثمّ بتوسّطها بيننا وبين المادّة الخارجيّة وفعلنا المتعلّق بها يتمّ لنا الأمر»[1].

وعبارته واضحة في أنّ منشأ «ينبغي ولا ينبغي» ليس اعتبار المعتبر، وإنّما هو تلك الميول الواقعيّة النفس أمريّة.

(٣) هل لكلّ علم موضوع؟

ذكرنا سابقاً: بأنّ صدر المتألّهين بدأ في الفصل الأوّل من الأسفار بتعريف وتحديد موضوع الفلسفة، وتمييزه عن موضوعات سائر العلوم الأخرى.

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، العلّامة الطباطبائي، مصدر سابق: ج٢ ص١١٥.

وقلنا أيضاً: بأنّ هذا البحث يستند إلى قاعدة كبرويّة ذكرها المناطقة، وهي ضرورة وجود موضوعٍ واحد لكلّ علم، بحيث يكون ذلك الموضوع الواحد جامعاً بين موضوعات مسائل العلم ومنطبقاً عليها، وقد افترض المصنّف أنّ هذه المسألة من الأصول الموضوعة الثابتة في محلّها من علم المنطق، ثمّ أسّس في ضوئها الضابطة في تحديد موضوعات العلوم وتمييزها عن موضوع الفلسفة.

وقد اختلفت أقوال المحقّقين من الفلاسفة وعلماء الأصول في هذه القاعدة، وافترقت إلى ثلاثة أقوال:

القول الأوّل: هو الذي يثبت ضرورة وجود موضوع واحد لكلّ علم من العلوم، سواء كان ذلك العلم من العلوم الحقيقيّة التي يجري فيها البرهان أم كان من العلوم الاعتباريّة التي لا يجري فيها القياس البرهاني.

وهذا القول هو الذي يظهر من كلام صاحب الكفاية، حيث قال في مقدّمة الكتاب: «إنّ موضوع كلّ علم ـ وهو ما يُبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة، أي بلا واسطة في العروض ـ هو نفس موضوعات مسائله عيناً وما يتّحد معها خارجاً، وإن كان يغايرها مفهوماً تغاير الكلّي ومصاديقه والطبيعي وأفراده»[1]، فإنّ ظاهر هذه العبارة أنّ لكلّ علم موضوعاً واحداً يتّحد مع موضوعات مسائله اتّحاد الكلّي مع مصاديقه، والطبيعي مع أفراده.

وقد ذهب إلى هذا القول أيضاً السيّد محمّد باقر الصدر في مباحثه الأصوليّة، حيث قال: «إنّ لكلّ علم موضوعاً يوحّد بحوثه في محور واحد، بنحو يتميّز به عن العلوم الأخرى، وهذه الوحدة ثابتة ارتكازاً ووجداناً لكلّ علم في مرتبةٍ أسبق من مرتبة تدوينه»[2].

---

(١) **كفاية الأصول**، محمّد كاظم الخراساني، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم المقدّسة: ص٢١.

(٢) **بحوث في علم الأصول**، السيّد محمّد باقر الصدر، تقريرات السيّد محمود الهاشمي،

القول الثاني: وهو الذي يُنكر القاعدة مطلقاً، ويؤمن بعدم وجود موضوع واحد لكلّ علم، وأنّ كلّ علم عبارة عن مجموعة من المسائل المختلفة موضوعاً ومحمولاً، وأنّ وحدته اعتباريّة راجعة إلى اعتبار من قام بتدوين ذلك العلم.

وهذا القول هو الذي يظهر من كلمات السيّد الخوئي في محاضراته الأصوليّة، حيث قال: «إنّه لا دليل على اقتضاء كلّ علم وجود الموضوع، بل سبق أنّ حقيقة العلم عبارة عن: جملة من القضايا والقواعد المختلفة بحسب الموضوع والمحمول، التي يجمعها الاشتراك في الدخل في غرضٍ واحد دعا إلى تدوينها»(١).

وقال أيضاً: «وقد سبق أنّه لا دليل عليه [أي لزوم الموضوع في كلّ علم] بصورة عامّة، وعرفت قيام الدليل على عدمه بصورة خاصّة في بعض العلوم؛ كعلم الفقه والأصول»(٢).

القول الثالث: وهو التفصيل في القاعدة بين العلوم الحقيقيّة والعلوم الاعتباريّة. فالعلوم الحقيقيّة لابدّ لها من موضوع واحد جامع بين موضوعات مسائلها، دون العلوم الاعتباريّة.

وقد صرّح بهذا القول جملة من الحكماء وعلماء الأصول، وسيأتي التعرّض لأقوالهم لاحقاً.

ولكي يتّضح ما هو الصحيح من الأقوال في المسألة، لابدّ من التعرّف على النقاط التالية:

مصدر سابق: ج١ ص٤٢.

(١) **محاضرات في أصول الفقه**، السيّد الخوئي، تقريرات الشيخ محمّد إسحاق الفيّاض، دار الهادي للمطبوعات، قم: ج١ ص٢٠.

(٢) المصدر السابق: ص٢٣ ـ ٢٤.

١. ما هي ضابطة الأعراض الذاتيّة للموضوع؟

ذكرنا سابقاً ـ بنحو التفصيل ـ أنّ الملاك في العرض الذاتي: هو أن يكون منتزعاً ومستخرجاً من ذات الموضوع ومحمولاً عليه، من دون أن يتخصّص الموضوع بقيدٍ يكون هو الواسطة في عروض المحمول عليه، سواء كان المحمول أخصّ أو أعمّ أو مساوياً للموضوع، وسواء كان محتاجاً إلى الواسطة في الإثبات[1] أو كان مستغنياً عنها.

وأمّا العرض الغريب: فهو الذي يحتاج في حمله على الموضوع إلى واسطة في العروض[2]، تكون تلك الواسطة سبباً في تضييق دائرة الموضوع وتخصيصه بحصّة خاصّة في رتبة سابقة على عروض المحمول، وذلك من قبيل عروض الحرارة والبرودة على الموجود، فإنّهما لا يُحملان عليه إلّا بعد اتّصافه وتقيّده بالجسميّة، فالموجود إذا كان جسماً إمّا حارّ وإمّا بارد، فالذي يجعل المحمول عرضاً غريباً هو وجود الواسطة في العروض، وأمّا وجود الواسطة في الإثبات فلا تُخرج المحمول عن كونه عرضاً ذاتيّاً، لأنّ الموضوع لا يحتاج في ثبوت المحمول وعروضه عليه إلى أن يتخصّص أو يتقيّد بواسطة من الوسائط. وقد تقدّم الكلام في هذه النقطة في الأبحاث السابقة مفصّلاً، فلاحظ.

---

(١) الواسطة في الإثبات: هي التي تتعلّق بعالم التصديق والمعرفة ولا علاقة لها بعالم الخارج والثبوت، فإذا كان شيء سبباً لمعرفة شيء آخر فهو واسطة في الإثبات، بأن يجعل ما هو بيّن وواضح في الذهن واسطة لمعرفة ما هو أخفى، من قبيل ما هو مذكور في الملازمات العامّة، والواسطة في المعرفة والعلم لا تُخرج المحمول عن كونه عرضاً ذاتيّاً.

(٢) الواسطة في العروض: هي التي تكون سبباً لعروض المحمول على الموضوع خارجاً، فإنّها ما لم تنضمّ إلى الموضوع، لا يمكن عروض المحمول عليه، وهو ما يصطلح عليه بالحيثيّة التقييديّة، وذلك لأنّ الموضوع إذا تخصّص وتقيّد بالواسطة يكون صالحاً لعروض المحمول، والمحمول في هذه الحالة يسمّى عرضاً غريباً.

٢. انقسام العلوم إلى حقيقيّة واعتباريّة

تنقسم العلوم على أساس العلاقة بين الموضوع والمحمول، إلى علوم حقيقيّة وعلوم اعتباريّة.

• **أمّا العلوم الحقيقيّة**: فهي التي تكون العلاقة والرابطة بين موضوعاتها ومحمولاتها رابطة تكوينيّة خارجيّة لا علاقة لها باعتبار المعتبر أو وضع الواضع، كما هو الحال في المسائل الفلسفيّة والرياضيّة والطبيعيّة، فإنّ محمولات مسائلها تعرض الموضوعات سواء كان هناك واضع ومعتبر أم لم يكن، من قبيل قولنا: الموجود واجب، أو الجسم حارّ، أو العدد الصحيح يقبل القسمة، فإنّ المحمولات في هذه الأمثلة ثابتة لموضوعاتها في نفس الأمر وبحسب الواقع الخارجي، ولا ربط لها بوضع الواضع.

• **وأمّا العلوم الاعتباريّة**: فهي التي لا توجد بين موضوعاتها ومحمولاتها علاقة تكوينيّة، وإنّما هي تابعة لوضع الواضع واعتبار المعتبر، فإذا تحقّق الوضع من قبل الواضع صحّ الحمل بين الموضوع والمحمول وإلّا فلا يصحّ الحمل، كما هو الحال في علم النحو والبلاغة ونحوهما، فإنّ محمولاتها وكذا موضوعاتها اعتباريّة ولا وجود لها إلّا في ظرف الجعل والاعتبار، فلا توجد أيّ علاقة أو رابطة ذاتيّة بين موضوعاتها ومحمولاتها، من قبيل قولنا: «الفاعل مرفوع»، فإنّ المجعول في هذا المثال من الأمور الاعتباريّة التي لا وجود لها إلّا في عالم الاعتبار، ولا توجد أيّ علاقة أو رابطة ذاتيّة بين الفاعل وبين الرفع في الواقع ونفس الأمر.

فالعلوم الحقيقيّة هي التي تكون محمولاتها بالإضافة إلى موضوعاتها من الأمور التكوينيّة الخارجيّة، والعلاقة بينهما علاقة ذاتيّة واقعيّة.

والعلوم الاعتباريّة هي التي تكون محمولاتها ـ على أقلّ تقدير ـ من الأمور

الجعليّة الاعتباريّة، ولا توجد بينها وبين الموضوعات علاقة ذاتيّة أو رابطة تكوينيّة.

والفلاسفة والحكماء يعتقدون بأنّ العلوم الحقيقيّة تنحصر بالإلهيّات وهو العلم الأعلى، والرياضيّات وهو العلم الأوسط، والطبيعيّات وهو العلم الأسفل؛ وذلك لوجود محمولاتها في الواقع الخارجي، وارتباطها ارتباطاً ذاتيّاً بمحمولاتها.

٣. اشتراط اليقين المنطقي في المسائل الاعتقاديّة

من المسائل الكلاميّة المهمّة التي وقع البحث فيها بين الأعلام، هي أنّ الأمور العقائديّة وكلّ ما يرتبط بمباحث الرؤية الكونيّة من المبدأ والنبوّة والمعاد ونحوها، أيكفي فيها الاطمئنان العقلائي، أم يشترط فيها تحصيل العلم واليقين؟

بعبارة شاملة: هل يشترط في تحصيل الاعتقاد بنتيجة من النتائج أن تكون تلك النتيجة يقينيّة؟

ولو افترضنا أنّ اليقين هو المطلوب في تحصيل الأمور الاعتقاديّة، فهل المطلوب هو اليقين البسيط، وهو العلم بثبوت المحمول للموضوع فحسب، أم يشترط حصول اليقين المركّب بثبوت أحدهما للآخر؟

والمراد من اليقين المركّب هو الذي يتوفّر على أركان أربعة: هي الجزم بثبوت المحمول للموضوع، والجزم باستحالة انفكاك أحدهما عن الآخر، وأنّ الجزم الأوّل لا يزول، وكذلك الجزم الثاني.

وهذه المسألة ـ كما هو واضح ـ من المسائل الكلاميّة التي لابدّ من الرجوع فيها إلى الأدلّة، من العقل والكتاب والسنّة، لمعرفة ما هو المطلوب فيها، وأنّه اليقين المركّب المنطقي أو أنّه يكفي فيه اليقين البسيط والاطمئنان.

والمتّفق عليه في كلمات علمائنا: أنّ الأصول الاعتقاديّة ـ من قبيل المبدأ والنبوّة والمعاد وجملة من خصائص وصفات الواجب تعالى ـ يشترط فيها تحصيل

اليقين المنطقيّ المركّب، فلابدّ من الاعتقاد بأنّ الله تعالى موجود ويستحيل أن يطرأ عليه العدم، وأنّه عالم ويستحيل أن يعرضه الجهل، وهكذا بقيّة أصول الاعتقادات، يشترط فيها اليقين الرياضيّ المركّب كاليقين بثبوت الزوجيّة للأربعة، ولا يكفي العلم واليقين بثبوت المحمول للموضوع مع إمكان ارتفاعه بانفكاك أحدهما عن الآخر.

٤. ما هو السبيل لتحصيل اليقين المنطقي؟

ذكروا في المنطق بأنّ الطرق العلميّة للاستدلال من حيث الهيئة هي ثلاثة طرق رئيسيّة: القياس، والتمثيل، والاستقراء.

وقد آمن المنطق الأرسطي بأنّ القياس هو الطريق الوحيد الذي يوصلنا إلى نتائج يقينيّة بالمعنى الأخصّ، وذلك لأنّ أشكال القياس وصوره كلّها ترجع إلى الشكل الأوّل، الذي يكون الحدّ الأوسط فيه محمولاً في الصغرى وموضوعاً في الكبرى، بحيث يكون وضع الأكبر والأصغر مع الأوسط في المقدّمتين هو عين وضع أحدهما مع الآخر في النتيجة، فكما يكون الأصغر موضوعاً في النتيجة يكون موضوعاً في الصغرى، وكما يكون الأكبر محمولاً في النتيجة يكون محمولاً في الكبرى، ولأجل ذلك كان هذا الشكل على مقتضى الطبع وبيّن الإنتاج بنفسه، والنتيجة في هذا الشكل من القياس بديهيّة، لأنّها إمّا أن تكون أصغر من المقدّمات أو مساوية لها، فإذا افترضنا صحّة المقدّمات مع فرض خطأ النتيجة وبطلانها، يلزم اجتماع النقيضين، واستحالته بديهيّة، إذن فلابدّ أن تكون النتيجة في القياس المنطقي من الشكل الأوّل صحيحة ويقينيّة، ويستحيل أن تكون خاطئة، وهذا هو اليقين المنطقي المركّب المطلوب في الأمور الاعتقاديّة.

وأمّا الطرق الأخرى من الاستدلال كالتمثيل والاستقراء، فهي لا تفيد هذا النوع من اليقين المنطقي، وذلك لأنّ التمثيل هو الانتقال من حكم أحد الأمور

الجزئيّة إلى الحكم على جزئيّ آخر لجهةٍ مشتركة بينهما، وهو لا يفيد اليقين مطلقاً؛ لأنّه لا يلزم من تشابه شيئين في جهة من الجهات أن يتشابها من جميع الوجوه، مضافاً إلى ما ذكروه من أنّ الجزئي لا يكون كاسباً ولا مُكتسباً، فلا يفيد اليقين البسيط فضلاً عن اليقين المنطقي المركّب.

وأمّا الاستقراء فإنّ التامّ منه متعذّر، لأنّ أكثر القواعد العامّة غير متناهية الأفراد والأحوال والخصائص، فلا يمكن تحصيل الاستقراء التامّ فيها، والناقص إذا لم يرجع إلى طريق الاستنباط والقياس لا يفيد اليقين، لأنّه انتقال من الخاصّ إلى العامّ، ومن الجزئي إلى الكلّي، وهو لا يعطي اليقين بالنتيجة، إذ لا يمكن الحكم بقضيّة عامّة وكليّة ما لم يحصل استقراء لجميع أفرادها[1].

هذا كلّه من حيث طريق الاستدلال وشكله وصورته.

وأمّا من حيث مضمون القياس ومحتواه، فلابدّ أن تكون موادّه برهانيّة، فلكي يكون القياس منتجاً لليقين لابدّ أن يكون برهانيّاً، والبرهان هو القياس المؤلّف من قضايا يقينيّة، ويشترط في القضايا اليقينيّة في القياس البرهاني أن تكون ضروريّة الصدق ودائمة الصدق بحسب الأزمان وكليّة في الصدق بحسب الأحوال، وأن تكون ذاتيّة المحمول للموضوع.

وهذا ما أشار له الطباطبائي في تعليقته على الأسفار بقوله: «الاقتصار في العلوم على البحث عن الأعراض الذاتيّة لا يبتني على مجرّد الاصطلاح والمواضعة بل هو ممّا يوجبه البحث البرهاني في العلوم البرهانيّه، على ما بيّن في كتاب البرهان.

---

(١) يعتقد الشهيد الصدر في كتابه (الأسس المنطقية للاستقراء) بأنّ هناك طريقاً آخر غير القياس يوصلنا إلى اليقين، وهو الاستقراء.

ولكن ما ذكره السيّد الشهيد إنّما يوصلنا إلى الاطمئنان، أو اليقين البسيط على أفضل التقادير، ولا يفيدنا اليقين المنطقي المركّب، لاحظ كتابنا (المذهب الذاتي في نظرية المعرفة).

توضيحه: أنّ البرهان لكونه قياساً منتجاً لليقين، يجب أن يتألّف من مقدّمات يقينيّة ـ واليقين هو العلم بأنّ كذا كذا، وأنّه لا يمكن أن لا يكون كذا ـ والمقدّمة اليقينيّة:

• يجب أن تكون ضروريّة أي في الصدق، وإن كانت ممكنة بحسب الجهة، وإلّا لم يمتنع الطرف المخالف فلم يحصل يقين، وهذا خلف.

• وأن تكون دائمة أي في الصدق بحسب الأزمان، وإلّا كذب في بعض الأزمان، فلم يمتنع الطرف المخالف، فلم يحصل يقين، وهذا خلف.

• وأن تكون كليّة أي في الصدق بحسب الأحوال، وإلّا كذب في بعضها، فلم يمتنع الطرف المخالف، فلم يحصل يقين، وهذا خلف.

• وأن تكون ذاتيّة المحمول للموضوع، أي بحيث يوضع المحمول بوضع الموضوع ويرفع برفعه، مع قطع النظر عمّا عداه؛ إذ لو رفع مع وضع الموضوع أو وضع مع رفعه، لم يحصل يقين، وهذا خلف»[1].

واليقين في مثل هذه القضيّة اليقينيّة التي ذكرها العلّامة هو اليقين المنطقي المركّب، والذي يعني: العلم بضرورة ثبوت المحمول للموضوع واستحالة انفكاك أحدهما عن الآخر في جميع الأحوال والأزمنة.

٥. وجود الموضوع الواحد في العلوم البرهانيّة

والذي يهمّنا في المقام هو التعرّض للشرط الرابع من شروط القضيّة اليقينيّة البرهانيّة، وهو ذاتيّة المحمول للموضوع، فإنّ معنى الذاتيّة ـ على ما بيّناه سابقاً ـ هو أن يكون الموضوع في نفسه كافياً لاستخراج المحمول من ذاته وحمله عليه، من قبيل حمل الامتناع على اجتماع النقيضين، فإنّ الامتناع منتزع ومستخرج من

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر المتألّهين، مصدر سابق: ج١ ص٣٠، الحاشية رقم (١).

ذات تصوّر اجتماع النقيضين ومحمول عليه، ومع عدم ذاتيّة المحمول للموضوع لا مجال لجريان البرهان والحصول على نتيجة يقينيّة.

والحاصل: أنّ البرهان هو القياس الوحيد المنتج لليقين المنطقي، ولكي نصل إلى ذلك اليقين لابدّ أن تكون مقدّماته يقينيّة، ومن شرائط اليقين في تلك القضايا أن يكون المحمول ذاتيّاً للموضوع، ومعنى الذاتيّة هو أن يكون المحمول عرضاً ذاتيّاً للموضوع، أي منتزعاً ومستخرجاً من ذاته ومحمولاً عليه، وهذا يعني أنّ البرهان والقياس البرهاني لا يمكن أن يتحقّق أو يجري في علم من العلوم، إلّا إذا كان المحمول في قضاياه ومسائله عرضاً ذاتيّاً لموضوع ذلك العلم، لا يحتاج في عروضه وحمله عليه إلى واسطة في العروض، وحيث قد ثبت في محلّه وجود جملة من المسائل البرهانيّة التي يجري فيها البرهان، فلابدّ أن تكون الرابطة بين موضوعاتها ومحمولاتها رابطة ذاتيّة برهانيّة.

وإذا ثبت لدينا وجود موضوع واحد وله محمولات ذاتيّة كثيرة، بعضها في عرض البعض الآخر، وتُحمل عليه مباشرةً من دون واسطة في العروض، فإنّه يتشكّل من مجموعها مسائل علمٍ واحد لموضوعٍ واحد حقيقةً، وهو المطلوب.

وحيث ثبت في محلّه: أنّ المنهج في الفلسفة والمسائل الفلسفيّة هو تحصيل اليقين البرهاني، وثبت أيضاً: أنّ المحمولات في العلم الأعلى كلّها عوارض ذاتيّة للموجود المطلق من حيث إنّه موجود، فلابدّ أن يكون الموجود المطلق هو الموضوع الواحد لعلم الفلسفة الذي تدور حوله مسائل ذلك العلم، وتكون المحمولات العرضيّة فيه كلّها منتزعة من ذلك الموضوع ومحمولة عليه وتربطها معه رابطةٌ ذاتيّة نفس أمريّة.

وإن لم نشترط في العلم موضوعاً معيّناً، فإنّه لا يكون في ذلك العلم إلّا قضايا متناثرة غير يقينيّة، لكلّ واحدة منها موضوعها ومحمولها الخاصّ، ومع فرض عدم وجود الموضوع لا يوجد هناك عرضٌ ذاتيّ، ولا قضايا يقينيّة برهانيّة،

وهذا ما لا يمكن الالتزام به في جميع العلوم، لأنّ بعض العلوم ـ كالفلسفة والرياضيات ـ مسائلها برهانيّة، يطلب فيها تحصيل اليقين الخاصّ، والعلاقة بين موضوعها ومحمولاتها علاقة ذاتيّة، وإلّا فلا يبقى عندنا مجال لأيّ استدلالٍ برهانيّ؛ إذ من شرائط صحّة القياس البرهاني أن يكون المحمول ذاتياً للموضوع، فلابدّ من فرض علاقةٍ ذاتيّة بين المحمول والموضوع، لكي يمكننا تشكيل مقدّمة برهانيّة واستدلال برهانيّ يستحيل فيه الانفكاك بين المحمول والموضوع، يعني من قبيل الرابطة بين العلّة والمعلول. فالواقعيّة مثلاً إذا كانت متحقّقة فهي إمّا واجبة وإمّا ممكنة ويستحيل أن لا تكون كذلك، وهذا هو المراد من الذاتيّة والخارج المحمول.

ثمّ إنّ العوارض الذاتيّة المتعدّدة لموضوعٍ واحد على قسمين:

القسم الأوّل: المحمولات التي تكون محمولة على الموضوع مباشرةً، بلا واسطة في العروض أو الثبوت أو الإثبات، من قبيل قولنا: الوجود خارجيّ، والوجود بسيط، والوجود أصيل، ونحو ذلك من المحمولات الفلسفيّة التي تُحمل على موضوع العلم مباشرةً، ولا تحتاج إلى واسطة في الثبوت الذي مرجعه إلى العليّة، أي: إنّ الواسطة علّة لثبوت المحمول للموضوع، ولا إلى واسطة في العروض وهي التي يكون ذو الواسطة فيها عارضاً ومحمولاً على الموضوع مجازاً، ولا إلى واسطة في الإثبات الذي مرجعه إلى أنّ هذا أوضح من ذاك.

القسم الثاني: المحمولات التي تكون محمولة على الموضوع بلا واسطة في الثبوت أو العروض، ولكنّها تحتاج وتفتقر إلى الواسطة في الإثبات، وذلك لأنّ لوازم الموضوع الواحد وإن كان بعضها في عرض البعض الآخر ولا طوليّة بينها ثبوتاً، إلّا أنّ بعض اللوازم في مقام الإثبات وحصول العلم قد تكون أوضح من البعض الآخر، فتكون هناك طوليّة إثباتيّة فيما بينها، بمعنى أنّ اللازم الأوضح يُجعل علّة وحدّاً أوسط لإثبات اللازم غير الأوضح لدى الذهن، وهذه الواسطة

الإثباتيّة لا تُنافي كون المحمول من العوارض الذاتيّة للموضوع.

ومجموع هذين النحوين من المحمولات تعرض موضوعاً واحداً، ويتكوّن منهما علمٌ واحد نسمّيه الفلسفة أو الرياضيّات أو نحو ذلك.

وسيأتي لاحقاً تحقيق حال الواسطة في الثبوت، وأنّها لا تنافي أيضاً ذاتيّة المحمول للموضوع، بخلاف الواسطة في العروض.

إذن، ثبت ـ بناءً على ما ذكرناه ـ: أنّ مسائل أيّ علم من العلوم البرهانيّة، هي التي يُبحث فيها عن العوارض الذاتيّة لموضوع ذلك العلم، وهذا يستلزم وجود موضوعٍ واحد، تعرضه المحمولات الذاتيّة وتدور حوله مسائل العلم.

وأخيراً نقول: إنّ عدد مسائل كلّ علم من العلوم البرهانيّة يتوقّف على مقدار المحمولات الذاتيّة لموضوع العلم.

فإذا كان للموضوع عرضٌ ذاتيٌّ واحد، فلا يكون في ذلك العلم إلّا مسألة واحدة، وإذا كان للموضوع أعراضٌ ذاتيّةٌ متعدّدة، فمقدار مسائل العلم بحسب حجم تلك الأعراض الذاتيّة لموضوع ذلك العلم، ومن هنا يتّضح: أنّ المحمولات في العلوم البرهانيّة كلّها عوارض ذاتيّة لنفس موضوع العلم، والمحمول في كلّ مسألة من مسائل العلم لابدّ أن يرجع إلى الموضوع الواحد، ولا تنقسم المحمولات إلى نحوين: محمول لموضوع المسألة، ومحمول لموضوع العلم؛ فإنّ بعض محمولات العلم وإن وقعت موضوعاً في المسألة لمحمول آخر، كقولنا: الممكن إمّا جوهر وإمّا عرض، إلّا أنّ هذا الموضوع في المسألة ليس إلّا واسطة في الإثبات، أي: إنّ الإمكان واسطة في إثبات الجوهريّة والعرضيّة للموجود الذي هو موضوع الفلسفة؛ وذلك لأنّنا قلنا بأنّ المحمولات والعوارض الذاتيّة في العلم لا توجد بينها علاقة طوليّة ثبوتيّة في نفس الأمر والواقع، وإنّما العلاقة الثبوتيّة فيما بينها علاقة عرضيّة ومتساوية في نسبتها إلى الموضوع الواحد، ولكن في مقام الاستكشاف والعلم بهذه العوارض الذاتيّة، قد

تكون بعضها أوضح من البعض الآخر، ومن هنا قد نوسّط بعضها للوصول إلى بعضها الآخر في مقام العلم والكشف لا في مقام الواقع ونفس الأمر.

وهذا من قبيل الملازمات العامّة في الفلسفة، إذ لا توجد بينها علاقة طوليّة واقعيّة نفس أمريّة، ولكن العلاقة بينها طوليّة في مقام الإثبات، فبعد أن نثبت بساطة الوجود مثلاً في الفلسفة، يُستدلّ بها لإثبات وحدة الوجود، مع أنّ البساطة والوحدة متلازمان في الواقع ونفس الأمر، لأنّهما مساوقان للموجود بما هو موجود. فالحدّ الأوسط في الملازمات العامّة يقع حدّاً أوسط لإثبات الأكبر للأصغر، وأمّا في مقام الثبوت فالحدّ الأوسط هو عين الأكبر والأصغر في النتيجة، لأنّ البساطة تساوق الوحدة والوجود في الواقع الخارجي، فلا معنى لوجود العليّة والمعلوليّة بينهما في عالم الثبوت، وسيأتي مزيد تحقيق لهذه المسألة في النقاط اللاحقة.

قال الشيخ محمّد تقي مصباح اليزدي في تعليقته على النهاية: «ومنها: ما يكون الحدّ الأوسط والحدّ الأكبر من لوازم الحدّ الأصغر، لا علّة لثبوت الأكبر للأصغر ولا معلولاً له، فيستدلّ بما هو بيّن منهما على ما ليس ببيّن، بأن يجعل اللازم البيّن حدّاً أوسط، ويسمّى أيضاً بالبرهان الإنّي، ويختصّ باسم البرهان الإنّي المطلق»[1].

كذلك الحال في المقام، فإنّ قولنا: «الممكن إمّا جوهر وإمّا عرض»، يرجع إلى قولنا: «الموجود إمّا جوهر وإمّا عرض»، لأنّ الجوهر بما هو مفهومٌ فلسفيّ وهو «الموجود لا في موضوع» وكذا «العرض القائم في موضوع»، لا يخرج شيءٌ من الوجود عنهما، فهما عرضان ذاتيّان لنفس الوجود، وليس الإمكان إلّا واسطة في الإثبات.

---

(١) **تعليقة على نهاية الحكمة**، محمّد تقي مصباح اليزدي، مؤسّسة طريق الحقّ، قم: ص١٤.

ومن هنا يتّضح: أنّ محمولات مسائل العلم إنّما هي عوارض ذاتيّة لموضوع نفس ذلك العلم، ولكنّ قسماً منها يحتاج إلى واسطة في الإثبات وقسماً منها لا يحتاج إلى ذلك وإنّما يعرض موضوع العلم مباشرةً، وهذه المسائل تُسمّى مسائل أوّليّة في العلم، وأمّا المسائل التي تفتقر إلى واسطة في الإثبات فتُسمّى مسائل ثانويّة بحسب الاصطلاح، إلّا أنّها جميعاً أعراضٌ ذاتيّة للموضوع من الناحية الثبوتيّة، وليست الطوليّة بينها إلّا بحسب عالم الإثبات.

واتّضح أيضاً: أنّ النسبة بين الموضوع والعرض الذاتي هي نسبة العلّة والمعلول والتي تعني استحالة الانفكاك بينهما، وإذا لم تكن النسبة بينهما بهذه الصورة فلا تكون المسألة من المسائل البرهانيّة.

كما تبيّن: أنّ ضابطة وجود الموضوع الواحد في العلم إنّما تختصّ بالعلوم الحقيقيّة البرهانيّة، وأمّا العلوم الاعتباريّة الجعليّة، التي لا توجد فيها أيّ علاقة ذاتيّة بين المحمول والموضوع في كلّ مسألة، فلا تشملها الضابطة المذكورة، ولا يوجد أيّ دليل آخر على أنّ العلوم الاعتباريّة لابدّ لها من موضوع واحد تدور حوله مسائل ذلك العلم.

فمن يريد أن ينكر وجود الموضوع لكلّ علم بنحو السالبة الكليّة، فقوله منقوض بالعلوم الحقيقيّة البرهانيّة، كعلم الفلسفة والرياضيّات، ولعلّ الذين أنكروا وجود الموضوع الواحد لكلّ علم إنّما قصدوا بذلك العلوم الاعتباريّة التي لا توجد بين محمولاتها وبين موضوعات مسائلها أيّ علاقة ذاتيّة نفس أمريّة، كعلم الأصول والفقه وعلم الأدب ونحوها من العلوم التي تُسمّى في الاصطلاح علماً ولا يوجد لها موضوع واحد واضح تدور حوله مسائل العلم، ولعلّ من أنكر موضوع العلم مطلقاً إنّما اعتمد على استقرائه الناقص لتلك العلوم الاعتباريّة، فصار ذلك سبباً لأخذ نتيجةٍ كليّةٍ خاطئة.

فتحصّل: أنّ للعلوم الحقيقيّة ذات المسائل البرهانيّة موضوعاً واحداً تدور

حوله مسائل العلم، كما أنّه لا دليل على ضرورة وجود موضوعٍ واحدٍ في العلوم الاعتباريّة تدور حوله مسائل العلم.

٦. الثمرة من تحديد موضوع العلم

إنّ المناهج في تحقيق مسائل العلوم متعدّدة وتختلف من علم إلى آخر، فبعض العلوم تعتمد في تحقيق مسائلها على منهج تحصيل اليقين وإقامة البرهان، وبعضها الآخر يعتمد على منهج النقل والجعل والاعتبار، وبعضٌ ثالث يعتمد على منهج الحسّ والتجربة، وبعضٌ رابع يعتمد على مناهج أخرى، ومن الواضح أنّ تحديد الموضوع له دورٌ مهمّ في معرفة وتشخيص المنهج الذي لابدّ أن يُتّبع في تحقيق المسألة، فإذا كان الموضوع طبيعيّاً ومرتبطاً بعالم المادّة، فلابدّ أن يكون المنهج المتّبع في تحقيق مسائله هو منهج الحسّ والتجربة، وأمّا إذا كان الموضوع مجرّداً عن عالم المادّة وأحكامه، فلا معنى لإعمال المنهج التجريبي في تحقيق ما يثبت له من أحكام ومحمولات.

إذن فتحديد موضوعات العلوم يُساهم في معرفة طبيعة المحمولات التي تعرض عليها، ويتمّ في ضوء ذلك تمييز المسائل الفلسفيّة عن المسائل الرياضيّة والطبيعيّة والفقهيّة والأصوليّة والأخلاقيّة ونحو ذلك من مسائل العلوم الأخرى، وعلى أساس ذلك يتمّ تعيين المنهج الذي لابدّ أن يتّبع في تحقيق تلك المسائل، ومن دون ذلك يقع الخلط بين المناهج، فتجد أنّ المسألة الفقهيّة أو الأصوليّة تُبحث بمنهجٍ فلسفيّ أو كلاميّ أو نحو ذلك، هذا إذا قلنا بأنّ لكلّ علمٍ موضوعاً.

وأمّا إذا أنكرنا هذه الموجبة الكليّة، وقلنا بأنّ بعض العلوم ـ كعلم الأصول ـ ليس له موضوعٌ محدّد، بل هو مجموعةٌ من المسائل المتفرّقة والمتشتّتة، جمعَها مدخليّتُها في الغرض، وهو عمليّة استنباط الحكم الشرعي، فحينئذٍ يكون المنهج في تحقيق المسائل الأصوليّة هو النظر إلى كلّ مسألة بخصوصها؛ فإن كانت مسألةً

فلسفيّة، ينطبق عليها المنهج الفلسفيّ، وإن كانت من المسائل الكلاميّة فالمنهج الكلامي، أو لغويّة فالمنهج اللغوي؛ ولهذا نجد أنّ جملة من المسائل الأصوليّة قد بُحثت في علم الكلام واللغة والأدب، فلا يوجد منهجٌ واحدٌ مشخّصٌ يتمّ في ضوئه تحقيق المسائل الأصوليّة، ولذا قلنا في الأبحاث الأصوليّة بأنّ البحث في أنّ هذه المسألة الخاصّة أصوليّة أو ليست أصوليّة، من الأبحاث التي لا تترتّب عليها أيّ ثمرة عمليّة.

٧. الضابطة في تمايز العلوم الحقيقيّة

ذكرنا في النقاط السابقة: أنّ العلوم الحقيقيّة هي التي يجري القياس البرهاني في تحقيق مسائلها، وتكون علاقة المحمول بالموضوع فيها علاقة ذاتيّة.

والآن نريد أن نرى أنّ هذه العلوم الحقيقيّة ـ كالفلسفة والرياضيّات والطبيعيّات[١] وغيرها ـ بم تتمايز؟ فهل التمايز بينها تمايزٌ حقيقيّ وواقعيّ نفس أمريّ، أم إنّ التمايز بينها بحسب اللحاظ والاعتبار؟

بعبارة أخرى: هل تلك العلوم الحقيقيّة تندرج تحت جامعٍ واحدٍ حقيقيّ؟

فعلى الاحتمال الأوّل، لا يكون التمايز بينها إلّا تمايزاً بحسب التواضع والاعتبار، وعلى الثاني يكون المائز بينها مائزاً حقيقيّاً برهانيّاً.

ثمّ إنّه لو فرضنا أنّ المائز بين هذه الأقسام من العلوم مائزٌ حقيقيّ وواقعيّ، ولكن هل هذا المائز الحقيقي هو المنهج المتّبع في تحقيق مسائل العلم، أم إنّ المائز الحقيقي بين هذه العلوم هو موضوع كلّ واحد منها؟

---

(١) لقد حُقّق في المنطق الأرسطي: أنّ علم الطبيعيّات وإن كان قائماً على الحسّ والتجربة، إلّا أنّه لا يمكن الوقوف على قضية يقينيّة ضروريّة كليّة دائمة ذاتيّة في هذا العلم إلّا في حال توسيط القياس البرهاني، فالقياس البرهاني شرطٌ أساسيّ في انتزاع قضايا يقينيّة من الحسّ والتجربة.

إذن في المقام سؤالان أساسيّان، لابدّ من الإجابة عنهما:

السؤال الأوّل: هل المائز بين أقسام العلوم الحقيقيّة مائزٌ حقيقيّ واقعيّ، أم اعتباريّ عقلائيّ؟

السؤال الثاني: لو كان المائز حقيقيّاً، فهل هو بحسب المنهج أم بحسب الموضوع؟

والجواب عن هذين السؤالين اتّضح ممّا قدّمناه آنفاً في بيان موضوع العلوم الحقيقيّة التي يجري فيها القياس البرهاني، حيث ذكرنا أنّ المسائل التي يتشكّل منها العلم البرهاني الواحد عبارة عن مجموعة من المحمولات والعوارض الذاتيّة التي تُنتزع في الواقع من ذات موضوع ذلك العلم، وتُحمل عليه من دون احتياج إلى حيثيّة تعليليّة أو تقييديّة، وثبوتها له ضروريّ وكلّي ودائميّ وذاتيّ بنحوٍ يستحيل أن تنفكّ تلك الأعراض الذاتيّة عن ذلك الموضوع، وهذه رابطةٌ تكوينيّة خارجيّة نفس أمريّة بين العوارض وذات الموضوع، ويترتّب على ذلك أنّ لكلّ علمٍ حقيقيّ برهانيّ وجوداً خارجيّاً ووحدةً حقيقيّة، تبعاً لوجود مسائله ووحدة موضوعه في الواقع الخارجي، وهو يتميّز بهذا الوجود الخارجيّ الخاصّ عن سائر الموجودات الأخرى تميّزاً حقيقيّاً، والتمايز بين الوجودات الخارجيّة للعلوم الحقيقيّة إنّما هو بحسب تمايز واختلاف موضوعاتها، فلكلّ علم من هذه العلوم موضوعه الخاصّ، ولكلّ موضوع أعراضه الذاتيّة التي تختلف في الواقع ونفس الأمر عن الأعراض الذاتيّة لموضوعات سائر العلوم.

فالجواب عن السؤال الأوّل: هو أنّ التمايز بين العلوم الحقيقيّة تمايزٌ حقيقيٌّ وواقعيٌّ خارجيّ، لأنّ المطلوب في هذه العلوم تحصيل اليقين المنطقي، ولا طريق لتحصيل هذا النحو من اليقين إلّا من خلال القياس البرهاني، ولا يمكن أن يتشكّل البرهان إلّا من مقدّماتٍ يقينيّة، ولا تكون المقدّمات يقينيّةً إلّا إذا كانت المحمولات بالنسبة إلى الموضوعات ضروريّةً وكليّةً ودائمةً وذاتيّة، والذاتيّة

تعني وجود الرابطة الحقيقيّة والتكوينيّة بين المحمول والموضوع، بنحوٍ يستحيل انفكاك أحدهما عن الآخر، فإذا كان لكلّ واحد من العلوم الحقيقيّة وجوده الخارجي الخاصّ به تبعاً لوجود موضوعه ومسائله في الواقع الخارجي، فهي بلا شكّ متمايزةٌ في ذواتها تمايزاً حقيقيّاً نفس أمريّ، وليس تمايزها بحسب الجعل والاعتبار.

والجواب عن السؤال الثاني هو: أنّ التمايز بين العلوم الحقيقيّة لا يمكن أن يكون بحسب المنهج المتّبع في تحقيق مسائلها، لأنّ المنهج المتّبع في تحصيل اليقين في العلوم الحقيقيّة منهجٌ واحد، وهو منهج القياس البرهاني، فلا تمايز بين العلوم الحقيقيّة في المناهج، وإنّما تمايزها الواقعي والحقيقي بحسب موضوعاتها المختلفة في الواقع ونفس الأمر، فالموضوع الواحد لعلم الفلسفة هو الموجود بما هو موجود، وموضوع علم الرياضيّات هو الكمّ، كما أنّ الجسم هو موضوع علم الطبيعيّات، وهذه موضوعاتٌ مختلفة في حقيقتها، وبها يقع التمايز بين هذه العلوم، والعلوم الحقيقيّة منحصرة في هذه الأقسام الثلاثة كما تقدّم سابقاً، ويأتي التنبيه عليه لاحقاً.

والحاصل: أنّ التمايز بين العلوم فرع وجودها في الخارج ـ إذ لا ميز في الأعدام من حيث العدم ـ وحيث ثبت أنّ الرابطة بين مسائل العلوم الحقيقيّة رابطةٌ ذاتيّة تكوينيّة، فلابدّ أن يكون لتلك العلوم وجودٌ خارجيٌّ ووحدةٌ حقيقيّة، وهي متمايزة بحسب وجودها الخارجي، وليس تمايزها إلّا في الموضوعات، حيث يختصّ كلّ واحد منها بأعراضه الذاتيّة المختلفة عن الأعراض الذاتيّة لموضوعات العلوم الأخرى.

ومن هنا يتبيّن: أنّ الفلسفة من العلوم الحقيقيّة، لأنّ أبحاثها تتعرّض لمسائل يُطلب فيها تحصيل اليقين المنطقي، ولا طريق له إلّا من خلال تحصيل القياس البرهاني الذي يتوقّف على مقدّمات يقينيّة نسبة محمولاتها إلى موضوعاتها ضروريّة

وكليّة ودائمة وذاتيّة، والذاتيّة تعني الرابطة التكوينيّة والخارجيّة، فالفلسفة علمٌ حقيقيّ وله وجوده الخارجي ووحدته الحقيقيّة وموضوعه الخاصّ الذي يتميّز به عن سائر موضوعات العلوم الحقيقيّة الأخرى.

فالفلسفة هدفها الوقوف على الروابط التكوينيّة بين الأشياء في الواقع الخارجي، ولكن بحسب المفهوم والإدراك لتلك الروابط، أي صيرورة الإنسان عالماً عقليّاً مضاهياً للعالم العيني، من هنا لابدّ أن نستوضح ما هو المراد من الخارجيّة التي أثبتناها للعلوم الحقيقيّة، وهذا ما سنبيّنه في العنوان اللاحق.

٨. ما هو المراد من خارجيّة العلوم الحقيقيّة؟

سيأتي في الأبحاث اللاحقة: أنّ الخارجيّة تساوق الوجود، كما سيأتي أيضاً: أنّ حقيقة الوجود ليست متواطية، وإنّما هي حقيقة مشكّكة ذات مراتب متعدّدة، وهذا يعني: أنّ الخارجيّة التي تساوق الوجود مشكّكة أيضاً ذات مراتب متعدّدة.

وفي المقام عندما نقول: بأنّ الفلسفة أو أيّ علم من العلوم البرهانيّة الأخرى له وجودٌ خارجيّ ووحدةٌ حقيقيّة بوحدة موضوعه، فإنّما نريد بالخارجيّة خارجيّة العلم بخارجيّة النفس، وليست هي خارجيّةً مستقلّة عن النفس العالمة، فليس المراد من كون العلوم البرهانيّة موجودة في الخارج: أنّها موجودة بوجودٍ مستقلّ في الخارج على نحو وجود الجواهر، بل العلم الحقيقي موجود في الخارج بوجود النفس، لأنّ النفس من الموجودات الخارجيّة؛ فما هو قائم بالنفس، أيضاً له وجودٌ خارجيّ، وذلك لأنّ الخارجيّة مشكّكة ولها مصاديق ومراتب متعدّدة، أحد مراتبها الخارج في قبال الوجود الذهني، والعلم الحقيقي ـ كما سيأتي ـ من الموجودات الخارجيّة التي تقع مقابل الوجود الذهني، حيث إنّه يقع صفةً لأمرٍ خارجيّ، وهي النفس العالمة به.

٩. انحصار العلوم الحقيقيّة بالفلسفة والرياضيات والطبيعيات

أشرنا سابقاً إلى أنّ تحديد العلوم الحقيقيّة والبرهانيّة بثلاثة علوم وحصرها بالفلسفة والرياضيّات والطبيعيّات، ليس تحديداً وحصراً استقرائيّاً، بل هو حصرٌ عقليٌّ مستندٌ إلى القسمة الثنائيّة العقليّة، وذلك لأنّ الموجود إمّا أن يكون مجرّداً ومستغنياً عن المادّة ذهناً وخارجاً، بمعنى أنّه لا يحتاج إلى المادّة لا في وجوده الخارجي ولا في وجوده الذهني، وإمّا أن لا يكون كذلك، وما هو ليس كذلك إمّا أن يكون محتاجاً إلى المادّة في كلا الوجودين أو لا، وما لا يحتاج إلى المادّة في كلا الوجودين إمّا هو محتاج إليها خارجاً لا ذهناً أو لا، والأخير هو الذي يحتاج إلى المادّة في وجوده الذهني دون وجوده الخارجي.

والذي يتحصّل من هذه القسمة الثنائيّة العقليّة: أربعة أقسام لا خامس لها:

القسم الأوّل: هو الموجود المجرّد عن المادّة في وجوده الذهني ووجوده الخارجي ولا يحتاج إلى المادّة في كلا الوجودين، وهذا الموجود هو الذي يُبحث عنه في علم الفلسفة.

القسم الثاني: هو المحتاج إلى المادّة ذهناً وخارجاً، وهو الذي يبحث عنه في علم الطبيعيّات.

القسم الثالث: هو الموجود الذي يحتاج إلى المادّة خارجاً لا ذهناً، وهو الموضوع لعلم الرياضيّات.

أمّا **القسم الرابع**: وهو المحتاج إلى المادّة ذهناً لا خارجاً، فهو مستحيل، لاستحالة أن يكون الشيء بحسب وجوده الذهني مادّياً وبحسب وجوده الخارجي مجرّداً، وذلك لأنّ المادّة والصورة العقليّة إنّما تؤخذان من المادّة والصورة الخارجيّة، فما لا مادّة ولا صورة خارجيّة له، لا يعقل أن تكون له مادّة وصورة عقليّة.

والحاصل: أنّ حصر العلوم الحقيقيّة بثلاثة أقسام ـ هي الإلهيّات والرياضيّات

والطبيعيّات ـ حصرٌ عقليّ، ولا يمكن أن نتصوّر فرعاً من فروع الحكمة النظريّة البرهانيّة خارجاً عن تلك الأقسام، وهذا ما ذكره الآملي مفصّلاً في تعليقته على المنظومة، فلاحظ[١].

وهذه العلوم الثلاثة في الحكمة النظريّة تشترك في حيثيّة واحدة وهي جريان البرهان فيها، فهي مشتركة من حيث المنهج والأسلوب في تحقيق مسائلها، ومختلفة في طبيعة موضوعاتها.

• فموضوع الفلسفة هو الموجود من حيث هو موجود، ويُبحث في مسائله عن تمييز ما هو موجود عمّا هو معدوم، أي البحث عن كان التامّة للأشياء، كالبحث في وجود المبدأ والمعاد والعقل والنفس ونحو ذلك.

• وموضوع الرياضيات هو الكمّ، ويُبحث في مسائله عن أحوال ذلك الموضوع بنحو كان الناقصة.

• كما أنّ موضوع الطبيعيّات هو الجسم، ويُبحث فيه أيضاً عن أحوال وعوارض ذلك الموضوع

وعوارض الكمّ والجسم في الرياضيّات والطبيعيّات كلّها أحكام ومحمولات الشيء من جهة ماهيّته لا من حيث وجوده، فالعوارض الرياضيّة مرتبطة بالكمّ وهو من الماهيّات الخاصّة، كما أنّ العوارض الطبيعيّة مرتبطة بالجسم، والجسميّة أيضاً ماهيّة من الماهيّات. فالبحث عن الوجود وأحكامه بحثٌ إلهيّ فلسفيّ، وأمّا البحث في الرياضيّات والطبيعيّات فهو بحث في أحكام الماهيّات الخاصّة، فالموضوع مختلف في العلوم الثلاثة، وفي ضوئه يتمّ التمييز فيما بينها.

في ختام هذه النقطة نذكر عبارة لصدر المتألّهين مرتبطة بالمقام، وقد أوردها في حواشيه على الأسفار، حيث ذكر فيها أنّ الحكمة والفلسفة أفضل علم بأفضل

---

(١) **درر الفوائد**، محمّد تقي الآملي، مصدر سابق: ج١ ص٦.

معلوم، وأنّ الفلسفة من العلوم الحقيقيّة والبرهانيّة التي يستعمل في تحقيق مسائلها القياس البرهاني؛ قال صدر المتألّهين: «أمّا أنّها أفضل العلوم، لأنّ علمها علمٌ يقينيّ لا تقليد فيه، بخلاف سائر العلوم، فإنّ بعض مقدّماتها مأخوذ ممّا فوقها على سبيل التسليم والتقليد، وأقلّ ذلك التصديق بوجود موضوعها، إذ موضوعات سائر العلوم إنّما يبيّن وجودها في هذا العلم، والعلم الذي لا تقليد فيه هو أفضل من غيره.

وأمّا أنّ معلومها أفضل المعلومات، لأنّ المعلوم بها هو الحقّ تعالى وصفاته وملائكته المقرّبون وعباده المرسلون وقضاؤه وقدره وكتبه ولوحه وقلمه، والمعلوم في سائر العلوم ليس إلّا أعراضاً وكيفيّاتٍ وكمّياتٍ وحركاتٍ واستحالاتٍ وما يجري مجراها.

واعلم أنّ فضيلة العلم إمّا بفضيلة موضوعه، أو بوثاقة دلائله، أو بنباهة غايته وثمرته، والكلّ موجود في هذا العلم؛ أمّا الموضوع فقد علمت، وأمّا الدلائل فأوثقها وأحكمها هي البراهين المستعملة في هذا العلم، لأنّ مقدّماتها ضروريّات أزليّة دائمة، فهي المعطية للّمّ الدائم من غير تقييد بـ«مادام الوصف» أو «مادام الذات» أو غير ذلك، وأمّا الغاية والثمرة فلا غاية ولا ثمرة لعلم أو صناعة فوق أن يصير به العقل الهيولائي عقلاً بالفعل وأن يصير النوع الحيواني من جملة الملائكة المقرّبين، وأن تصير النفس الآدميّة عالماً معقولاً مضاهياً للعالم المحسوس»[1].

فتحصّل ممّا ذكرناه في هذه النقطة:

أوّلاً: أنّ دائرة البحث الفلسفيّ تنحصر بالموجود بما هو موجود، وبمجرّد أن يكون الموجود خاصّاً وفي ضمن ماهيّة من الماهيّات، فإنّه يكون خارجاً عن

---

(١) **شرح وتعليقة على إلهيات الشفاء**، صدر المتألّهين، مصدر سابق: ج١ ص١٩ ـ ٢٠.

نطاق المسائل الفلسفيّة.

ثانياً: أنّ مسائل العلم الحقيقي تنحصر بالعوارض الذاتيّة لموضوعه الواحد.

هذا تمام الكلام في البحث الثالث، وهو اشتراط وجود موضوع واحد في العلوم البرهانيّة، والمسائل التي ترتّبت على ذلك.

(٤) الفلسفة تتكفّل إثبات موضوعات العلوم الأخرى

ذكر صدر المتألّهين في الأبحاث السابقة أنّ الفلسفة هي العلم الأعلى الذي يتكفّل تحقيق وإثبات موضوعات العلوم الأخرى، حيث قال: «ومسائله [أي العلم الإلهي] إمّا بحثٌ عن الأسباب القصوى... وإمّا بحثٌ عن عوارض الموجود بما هو موجود، وإمّا بحثٌ عن موضوعات سائر العلوم الجزئيّة. فموضوعات سائر العلوم الباقية كالأعراض الذاتيّة لموضوع هذا العلم»، وقلنا سابقاً بأنّ العلوم الأخرى إنّما يُبحث فيها عن ثبوت شيء لشيء، أي عن ثبوت العوارض الذاتيّة لموضوعاتها بنحو كان الناقصة، ولا يُبحث فيها عن ثبوت موضوعاتها بنحو كان التامّة.

والسؤال المطروح في المقام: لماذا لا نجعل مسألة إثبات الموضوع في طليعة البحث عن مسائل كلّ واحد من العلوم الجزئيّة؟

بعبارة أخرى: هل ثمة محذورٌ عقليّ يمنعنا من البحث بنحو كان التامّة لموضوعات العلوم الأخرى في نفس تلك العلوم؟ وهل هناك دليل على أنّ جميع مسائل العلوم الجزئيّة بنحو كان الناقصة؟ ولماذا لا نبحث عن وجود الجسم مثلاً في الطبيعيّات، ونجعل هذه المسألة من المسائل الطبيعيّة؟

ولكي يتّضح الجواب عن هذا التساؤل، نقول: ذكرنا في البحث السابق أنّ العلوم الحقيقيّة التي تعتمد منهج القياس البرهاني في تحقيق مسائلها، لابدّ لها من موضوعٍ واحد تدور حوله مسائل العلم، وإذا افترضنا أنّ العلم البرهاني يبحث

فيه عن وجود الموضوع بنحو كان التامّة، ويبحث فيه أيضاً عن العوارض الذاتيّة للموضوع بنحو كان الناقصة، فإنّ هذا مرجعه إلى إنكار ما أثبتناه من ضرورة الموضوع الواحد في العلوم البرهانيّة، وذلك لأنّ البحث عن الموضوع بنحو كان التامّة معناه أنّ الموضوع غير موجود ولا محفوظ في هذه المسألة، وأمّا البحث عن عوارض الموضوع الذاتيّة فهو متوقّف على وجود الموضوع الواحد كما تقدّم، وهذا يقتضي اختلاف الموضوع وتعدّده في العلوم الحقيقيّة، إذ إنّ بعض مسائلها تبتني على فرض عدم وجود الموضوع، وبعضها الآخر يبتني على فرض وجوده وتحقّقه خارجاً، فلم نحفظ وحدة الموضوع في العلوم البرهانيّة، وهو خلاف ما سلف من ضرورة وحدة الموضوع في مثل هذه العلوم.

إذن: لابدّ أن يُبحث مفاد كان التامّة لموضوعات العلوم في علم خارج عنها، وليس ذلك العلم إلّا علم الفلسفة، الذي يُبحث فيه عن وجودات الأشياء بنحو كان التامّة.

نعم، يمكن أن يُبحث في مقدّمة علم الطبيعيّات أو الرياضيّات عن وجود الجسم أو الكمّ، ولكن ليست هذه المسألة من مسائل العلم، بل تبقى مسألة فلسفيّة نقلت إلى علم الطبيعيّات أو الرياضيّات، لأنّها من المبادئ التصديقيّة لمسائل ذلك العلم، وقد أشار صدر المتألّهين إلى هذه الحقيقة في الفصل الأوّل، حيث قال: «فإن اتّفق أن يذكر بعض أحوالها فيه [أي في العلم الأسفل] على الوجه العامّ كان ذلك على سبيل المبدئيّة لا على أن يكون من المسائل هاهنا».

وممّا بيّناه يتّضح وجه الخلل فيما ذكره الآملي في تعليقته على المنظومة، حيث قال: «ولا يخفى أنّه لو كان ثبوت الموضوع وثبوت أجزائه من مسائل العلم، لكان ثبوتهما على نحو مفاد كان التامّة من مسائله، وهو غير مستلزم لتوقّف الشيء على نفسه... نعم، يلزم أن يكون المسائل المندرجة في العلم على نحوين، فبعض منها على نحو ثبوت الشيء، وهي التي يبحث فيها عن ثبوت الموضوع

وأجزائه، وبعضٌ منها على نحو ثبوت شيء لشيء، وهي التي يبحث فيها عن العوارض اللاحقة على موضوعه بعد الفراغ عن ثبوته وثبوت أجزائه».

ثمّ قال: «بل الأحسن اختصاص المسائل بما يكون من قبيل ثبوت الشيء للشيء، وجعل ثبوت الموضوع من مسائل العلم الأعلى ومن مباديه، وهذا ما صنعوه»[(١)].

فهو يفترض أنّ من الممكن والجائز أن تكون مسائل العلم على نحوين؛ أحدهما بنحو مفاد كان التامّة، والآخر بنحو كان الناقصة، ولكن من الأفضل والأحسن جعل ثبوت الموضوع بنحو كان التامّة من مسائل العلم الأعلى وهو الفلسفة.

ولكن اتّضح ممّا ذكرناه أنّ هذا البيان غير معقول؛ لأنّ العلم البرهاني له وحدة حقيقيّة، ووحدته بوحدة موضوعه في الخارج ونفس الأمر، ومن الواضح أنّ موضوع المسألة التي يُبحث فيها عن كان التامّة يغاير موضوع سائر المسائل التي يبحث فيها عن عوارض ذلك الموضوع بنحو كان الناقصة، فمع اختلاف سنخ المسائل لا تُحفظ الوحدة الحقيقيّة للموضوع، ويلزم تعدّد الموضوع في العلم الحقيقي الواحد، وهو غير معقول كما تقدّم.

فالبحث عن ثبوت موضوعات العلوم مسألة فلسفيّة، ولكن يمكن أن تُنقل إلى مقدّمة علم الرياضيّات أو الطبيعيّات، فتكون من المبادئ التصديقيّة لذلك العلم.

(٥) إشكالٌ وجواب

ذكرنا في البحوث السابقة أنّ بعض الأعلام أنكر الكبرى القائلة بأنّ لكلّ علم موضوعاً تدور حوله مسائل ذلك العلم، والسيّد الخوئي من أُولئك الأعلام الذين أنكروا تلك الكبرى، وقد أوردنا بعض عباراته في هذا المجال.

وقلنا أيضاً: إنّ ما ذكره الأعلام من نقوض وإشكالات على القاعدة، إنّما

---

(١) **درر الفوائد**، محمّد تقي الآملي، مصدر سابق: ج٢ ص١٢٩ـ١٣٠.

يتمّ في العلوم الاعتباريّة، وأمّا العلوم الحقيقيّة والبرهانيّة فالدليل قائم على ضرورة وجود الموضوع لكلّ واحد منها.

فالسيّد الخوئي قُدِّسَ سِرُّهُ مثلاً ذكر جملة من النقوض على القاعدة بقوله: «إنّ المحمولات التي تترتّب على مسائل علم الفقه بأجمعها وعدّة من محمولات مسائل علم الأصول من الأمور الاعتباريّة، التي لا واقع لها عدا اعتبار من بيده الاعتبار... فلا يكاد يعقل أن يكشف عن جامعٍ واحدٍ مقوليّ بينها، ليقال: إنّ ذلك الجامع الواحد يكشف عن جامعٍ كذلك بين موضوعاتها بقاعدة السنخيّة والتطابق؛ ضرورة أنّه كما لا يُعقل وجود جامعٍ مقوليّ بين الأمر الاعتباري والأمر التكويني، كذلك لا يعقل وجوده بين أمرين اعتباريّين أو أمور اعتباريّة»[1].

وإشكاله على القاعدة مختصّ ـ كما هو واضح ـ بالعلوم الاعتباريّة، ولا يرد على ما أقمناه من دليل على القاعدة في العلوم البرهانيّة.

ومن قبيل ذلك ما ذكره السيّد الخميني في أبحاثه الأصوليّة، حيث قال: «فتلخّص: أنّ الالتزام بأنّه لابدّ لكلّ علمٍ من موضوعٍ جامعٍ بين موضوعات المسائل، ثمّ الالتزام بأنّه لابدّ من البحث عن عوارضه الذاتيّة، ثمّ ارتكاب تكلّفاتٍ غير تامّة لتصحيحه، والذهاب إلى استطراد كثير من المباحث المهمّة التي تقتضي الضرورة بكونها من العلم، ممّا لا أرى وجهاً صحيحاً له، ولا قام به برهان، بل البرهان على خلافه»[2]. ونظره قُدِّسَ سِرُّهُ إلى علم الأصول، فإنّه لا معنى أن يكون له موضوعٌ واحد بعد أن لم يكن من العلوم الحقيقيّة التي يجري فيها البرهان لتحقيق مسائلها، ولكن كلامه هذا لا يشمل العلوم البرهانيّة.

والحقّ مع أولئك الأعلام فيما ذكروه، فإنّ علم الأصول وكذا علم الفقه

---

(١) **محاضرات في أصول الفقه**، تقريرات الشيخ الفيّاض، مصدر سابق: ج١ ص١٨ ـ ١٩.

(٢) **تهذيب الأصول**، أبحاث السيّد الخميني، تقرير الشيخ السبحاني، دار الفكر، قم: ج١ ص٤.

ليسا من العلوم التي يجري فيها البرهان، بل هما علومٌ اعتباريّة أمرها بيد المعتبر وضعاً ورفعاً، ولا معنى لأن يكون لها موضوعٌ واحد بحسب الواقع ونفس الأمر جامعٌ لموضوعات مسائلها. والذي يهمّنا في المقام: أنّ هناك إشكالاً ذكره السيّد الخميني قُدِّسَ سِرُّه على موضوع الفلسفة، وهو يكشف عن أنّ إشكاله على القاعدة لا يختصّ بالعلوم الاعتباريّة، بل يشمل العلوم الحقيقيّة أيضاً.

حصيلة الإشكال

إنّه لا يعقل أن يكون لعلم الفلسفة موضوعٌ واحد تدور حوله مسائل العلم، وذلك لأنّ من أهمّ المباحث الفلسفيّة البحث في الماهيّة وأحكامها، فكيف يمكن أن نقبل أنّ الموضوع الواحد للفلسفة هو الموجود بما هو موجود، مع أنّه يلزم على ذلك الحكم باستطراديّة مباحث الماهيّة وأحكامها، والضرورة قاضية بكونها من مباحث العلم الأعلى؟

إذن: دخول الماهيّة وأحكامها في البحوث الفلسفيّة يقتضي عدم وحدة موضوع الفلسفة، ولذا قال السيّد قُدِّسَ سِرُّه: «إنّ هذا الإشكال قد يسري إلى الفلسفة الأولى التي لها الرئاسة المطلقة على جميع العلوم، إذ يُبحث فيها عن عدّة أمور لا تكون عوارض ذاتيّة»، ثمّ استشهد على ذلك بالمباحث المرتبطة بالماهيّة[1].

الجواب عن الإشكال

إنّ الماهيّات من أهمّ العوارض الذاتيّة للموجود بما هو موجود ـ كما سيأتي في لاحق الأبحاث ـ فإذا كانت الماهيّة من العوارض الذاتيّة للموجود بما هو

---

(١) نقلاً عن **الرحيق المختوم**، الشيخ جوادي الآملي: ج١ ص٢١٩ ـ ٢٢٠، وقد ذكر الشيخ جوادي هذا المطلب ممّا هو مكتوب عنده من تقريراته لأبحاث السيّد الخميني قُدِّسَ سِرُّه، وهو غير موجود في تقريرات الشيخ السبحاني المذكورة في حاشية سابقة.

موجود، لا يكون البحث فيها وفي أحكامها بحثاً استطراديّاً، بل هو بحثٌ فلسفيّ تدور مسائله حول الموضوع الواحد لعلم الفلسفة وهو الموجود، خصوصاً إذا بنينا على ما نعتقده من أنّ الماهيّة هي نحو الوجود وخصوصيّته ـ كما سيأتي ـ فإنّ الماهيّة حينئذٍ تكون من عوارض الوجود الذاتيّة بلا أدنى شكّ أو ريب.

والحاصل: أنّ ما ذكره السيّد الخميني قدّس سرّه لا يصلح نقضاً على ما أثبتناه من وجود موضوعٍ واحدٍ لعلم الفلسفة، وكذا سائر العلوم الحقيقيّة والبرهانيّة.

(٦) عودٌ على بدء

قلنا في الأبحاث السابقة: إنّ تقسيم العلوم البرهانيّة إلى الإلهيّات والرياضيّات والطبيعيّات لا يقوم على أساس الاعتبار والمواضعة، بل هي أقسامٌ ثلاثة بحسب الحقيقة والواقع، واختلافها وتقسيمها قائمٌ على أساس اختلاف موضوعاتها، فلكلّ واحد من تلك العلوم الثلاثة موضوعه الخاصّ به، ولكلّ موضوعٍ أعراضه الذاتيّة المرتبطة به.

وقد حاول بعض المحقّقين الردّ على هذه الضابطة في تقسيم العلوم الحقيقيّة، حيث قال: «وقد جرت عادة الفلاسفة الإسلاميّين بتثليث الأقسام، وإدراج المسائل الإلهيّة في العلم الكلّي، كما أنّهم ربما أدرجوا مسائل المعاد بل النبوّة وأصول الأخلاق في هذا العلم»، ثمّ قال: «إنّ القدماء لمّا جمعوا المعارف الإنسانيّة وأخذوا في ترتيبها وتنسيقها سمّوا كلّ مجموعة متناسبة منها باسم علمٍ خاصّ... وأطلقوا على الجميع اسم الفلسفة والحكمة، فكان الفلسفة عندهم اسماً عامّاً لتلك العلوم، وكانت تنقسم إلى علوم نظريّة وعمليّة... كما أنّها لا يزال كلّ واحد منها ينقسم إلى علوم أكثر جزئيّة لاتّساع نطاق مسائلها، وإن كان يمكن التقسيم على حسب اختلاف الأغراض والغايات، أو على حسب أساليب البحث والاستدلال كالأسلوب التجريبي والأسلوب التعقّلي والأسلوب

النقلي، فلم يكن التقسيم بحسب الموضوعات أمراً متعيّناً عقلاً لا يصحّ مخالفته، كما أنّهم لو لم يقسّموا العلوم وجعلوها علماً واحداً موضوعه مطلق الموجود (لا الموجود المطلق) لم يلزم محذورٌ عقليّ».

وقال أيضاً: «والحاصل: أنّه يمكن جعل موضوع الفلسفة الأولى هو الموجود بما ينتزع منه المعقولات الثانية الفلسفيّة العامّة وجعل العلم الإلهي علماً برأسه، كما أنّه يمكن توسيع التعريف بحيث يشمل مسائل المبدأ بل المعاد كجعل موضوعين أو أكثر لها، كما يمكن إدراج جميع المسائل التي تثبت بالمنهج التعقّلي المحض فيها، وقد أشرنا إلى إمكان جعل الفلسفة علماً شاملاً لكلّ العلوم البرهانيّة وجعل موضوعها مطلق الموجود، ولا يلزم من شيءٍ من ذلك مخالفةُ عقلٍ أو وحيٍ سماويّ»[1].

ولكن هذا الكلام مجرّد دعاوى، يردّها ما ذكرناه من الضابطة في وحدة الموضوع في العلوم الحقيقيّة، وأنّه يتمايز موضوع كلّ واحد من تلك العلوم عن موضوع العلم الآخر.

ونحن يمكننا أن نؤسّس لهذا الإشكال بنحوٍ يكون موجباً لبطلان ضابطة اختلاف موضوعات العلوم الحقيقيّة، وهذا ما يعتمد بيانه على ذكر مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: لقد تقدّم عن الشيخ الرئيس أنّ العارض إذا كان عارضاً أخصّ فهو من العوارض الذاتيّة، وأمّا إذا صار عارضاً لأمرٍ أخصّ فهو عرضٌ غريب، ولكن هذا ما لا يمكن الالتزام به في المسائل الفلسفيّة، إذ يلزم بناءً على ذلك أن تكون أكثر المحمولات في تلك المسائل من العوارض الغريبة لموضوع العلم.

بيان ذلك: إنّ الوجوب مثلاً من العوارض الذاتيّة للموجود بما هو موجود،

(١) **تعليقة على نهاية الحكمة**، محمّد تقي مصباح اليزدي، مصدر سابق: ص٧ ـ ١٢.

وذلك لأنّه عارضٌ أخصّ من الموجود؛ إذ الموجود إمّا واجبٌ وإمّا ممكن، فالوجوب تنطبق عليه ضابطة الشيخ في العوارض الذاتيّة، لأنّه عارضٌ أخصّ وليس هو عارضاً لأمر أخصّ، فالوجود لا يحتاج إلى أن يتخصّص بشيء كي يعرضه الوجوب، وكذا الحال في الإمكان أيضاً، فإنّه عارضٌ أخصّ.

ولكن عندما نأتي إلى أحكام الوجوب كالغنى والبساطة المطلقة والوحدة الحقّة الحقيقيّة ونحو ذلك من الأحكام، فإنّها لا تعرض موضوع علم الفلسفة مباشرةً، وإنّما تعرضه بواسطة أمرٍ أخصّ وهو الوجوب، فإنّ الغنى والبساطة والوحدة تعرض الوجود، ولكن تعرضه بواسطة أمر أخصّ وهو الوجوب.

وكذلك الحال عندما نأتي إلى الإمكان، فإنّ أحكامه الخاصّة به كالفقر والاحتياج والتركيب ونحوها تعرض الوجود أيضاً لأمر أخصّ وهو الإمكان، ولولا الوجوب والإمكان، لا معنى لأن يعرض الغنى والفقر على الموجود من حيث هو موجود، فيلزم أن تكون هذه الأعراض ـ بناءً على الضابط المذكور ـ من العوارض الغريبة لموضوع الفلسفة، لأنّها عارضةٌ لأمر أخصّ، مع أنّه لا يلتزم أحدٌ من الفلاسفة بذلك، لأنّه يلزم بناءً على ذلك خروج أكثر المسائل الفلسفيّة من علم الفلسفة.

قد يُقال: إنّه لابدّ من التمييز في الضابط المذكور ـ كما تقدّم ـ بين المفاهيم الفلسفيّة والمفاهيم الماهويّة، فإنّ الأمر الأخصّ إذا كان من المفاهيم الماهويّة، يكون العارض بواسطته من العوارض الغريبة، لأنّ المفهوم الماهويّ حينئذٍ يكون واسطة في العروض، إذ إنّ أحكام الماهيّة ثابتة للماهيّة أوّلاً وبالذات وتثبت للموجود بواسطتها ثانياً وبالعرض، وذكرنا سابقاً أنّ من شرائط العرض الذاتي: أن لا يكون بينه وبين الموضوع واسطة في الثبوت والعروض.

وأمّا إذا كان الأمر الأخصّ من المفاهيم الفلسفيّة، فلا يكون العارض بواسطته من العوارض الغريبة، لأنّ المفهوم الفلسفيّ لا يكون حينئذٍ إلّا واسطة

في الإثبات، فالموجود بما هو موجودٌ غنيّ، ولكنّ الوجوب واسطة في إثبات الغنى للموجود، وقلنا بأنّ الواسطة في الإثبات لا تتنافى مع ذاتيّة العارض للموضوع، فالغنى من العوارض الذاتيّة للموجود، وليس الوجوب إلّا واسطة في الإثبات، وهكذا الحال في بقيّة المفاهيم الفلسفيّة الأخرى كالإمكان والكثرة والعليّة والمعلوليّة ونحوها، فإنّ أحكامها ثابتة للموجود بما هو موجود.

لكنّه يقال: أوّلاً: إنّنا لا نقبل أنّ الوجوب والإمكان وسائر المفاهيم الفلسفيّة الأخرى من الواسطة في الإثبات، بل هي وسائط في الثبوت، فإنّ الغنى لا يمكن أن يعرض الموجود بما هو موجود إلّا إذا كان واجباً، وكذا الفقر لا يمكن أن يعرض الموجود من حيث هو موجود إلّا إذا كان ممكناً، فالوجوب والإمكان علّة في ثبوت المحمول للموضوع، أي: إنّ أحكام الوجوب والإمكان لا يمكن ثبوتها للموجود في الواقع إلّابواسطة الوجوب والإمكان، فيكون العارض للموجود بواسطته عارضاً لأمر أخصّ، ويكون من العوارض الغريبة.

وثانياً: إنّ بعض المحمولات في المسائل الفلسفيّة تكون عارضة لموضوع الفلسفة بواسطة بعض المفاهيم الماهويّة، حيث جعل الحكماء البحث في أحكام الماهيّة من البحوث الفلسفيّة، وجعلوا أحكام الماهيّات عوارض ذاتيّة لموضوع الفلسفة، كما هو الحال في البحث عن النفس وأحكامها، فإنّ النفس ماهيّةٌ من الماهيّات، لأنّها الفصل الأخير، والفصل أحد الكلّيات الخمسة، ومع ذلك يُبحث في الفلسفة عن أنّ الموجود إمّا مجرّد أو مادّي، والموجود المجرّد إمّا عقل أو نفس، ثمّ يبحث بعد ذلك في أحكام النفس وعوارضها، فالنفس عارضة لأمر أخصّ وهو التجرّد، كما أنّ أحكامها أيضاً عارضة لأمر أخصّ أيضاً وهو النفس ذاتها، والنفس من الماهيّات، فأحكام النفس عارضة على الموجود بواسطة مفهومٍ ماهويّ، وهكذا الحال في المادّة، فإنّها تعرض الموجود؛ إذ الموجود إمّا مجرّد وإمّا مادّي، والموجود المادّي إمّا جسم أو صورة، فالجسم والصورة يعرضان

الموجود بواسطة أمر أخصّ، والمادّة والجسم والصورة من الماهيّات، فأحكامها تكون عارضة على الموجود بواسطتها، ويكون الأمر الأخصّ الذي تعرضه من المفاهيم الماهويّة.

فإذا كان المناط في جعل العارض لأمر أخصّ من العوارض الغريبة، هو كون الأمر الأخصّ من المفاهيم الماهويّة دون الفلسفيّة، فإنّه منقوض بأحكام النفس والجسم والصورة ونحوها من الماهيّات؛ إذ إنّ كثيراً من أحكامها عوارض ذاتيّة لموضوع الفلسفة، مع أنّها عارضة لأمر أخصّ، وذلك الأمر الأخصّ من الماهيّات كالنفس.

والحاصل: أنّه بناءً على الضابط المذكور في العرض الذاتي، يلزم خروج أكثر المسائل الفلسفيّة عن الفلسفة، إذ إنّ أكثرها إنّما تعرض الموضوع لأمر أخصّ، سواء كان ذلك الأمر الأخصّ من المفاهيم الفلسفيّة أو الماهويّة، فلابدّ من الالتزام بأنّ أحكام الوجوب والإمكان والتجرّد والنفس والجسم والصورة وغيرها، كلّها من العوارض الغريبة في الفلسفة.

ولا يمكن الجواب عن هذا النقض، إلّا أن نقول: إنّ كلّ ما ذكر من الأمور الخاصّة، إنّما هي وسائط في الثبوت، وليست هي وسائط في العروض، والواسطة في الثبوت لا تجعل العارض لذي الواسطة من العوارض الغريبة، وإنّما الواسطة في العروض هي التي تجعل العارض لذيها عرضاً غريباً.

بيان ذلك: أنّ الواسطة في العروض هي التي تكون سبباً لعروض المحمول على الموضوع، إلّا أنّ المحمول يعرضها أوّلاً وبالذات ثمّ يعرض الموضوع ثانياً وبالعرض، كما في قولنا: الميزاب يجري، فإنّ الماء واسطة في عروض الجريان على الميزاب، والجريان يعرض الماء أوّلاً وبالذات، ثمّ يعرض الميزاب ثانياً وبالعرض والمجاز، فإذا كانت الواسطة من هذا القبيل، فإنّ المحمول يكون من العوارض الغريبة، لأنّ المحمول في حقيقته ليس من عوارض الموضوع، وإنّما هو من

عوارض الواسطة ذاتاً وحقيقةً، ويُحمل على ذي الواسطة وهو الموضوع؛ لاتّحاده مع الواسطة خارجاً، فنسبته إليه نسبةٌ مجازيّةٌ بالعرض وليست هي نسبة ذاتيّة؛ ولذا يُسمّى عرضاً غريباً أي ليس ذاتيّاً للموضوع، والواسطة في العروض تُسمّى أيضاً حيثيّة تقييديّة.

وأمّا الواسطة في الثبوت، فهي التي تكون علّة لتحقّق المحمول وثبوته للموضوع، فالمحمول يعرض الموضوع حقيقةً ولكن الواسطة حيثيّة تعليليّة لذلك العروض.

فعندما نقول: الماء حارّ، تكون النار هي الواسطة في الثبوت، لأنّ النار سببٌ في ثبوت الحرارة للماء، فالحرارة تعرض الماء حقيقةً، ولكن بواسطة حيثيّة تعليليّة وهي النار، فمع وجود الواسطة في الثبوت لا يكون المحمول من العوارض الغريبة، بل هو من العوارض الذاتيّة؛ لأنّه يعرض ذا الواسطة وهو الموضوع حقيقةً وذاتاً، فالعرض قد يكون ذاتيّاً وإن احتاج إلى واسطة في الثبوت وحيثيّة تعليليّة.

والوسائط التي ذُكرت سابقاً بين موضوع الفلسفة ومحمولاتها، كلّها من قبيل الواسطة في الثبوت، وليست هي واسطة في العروض، فسواء كانت الواسطة هي الوجوب أو الإمكان أو التجرّد أو المادّة أو النفس أو الجسم أو الصورة، فإنّها جميعاً ترجع إلى الواسطة في الثبوت؛ وذلك لأنّ أحكام تلك الوسائط إنّما تعرض موضوع الفلسفة ـ وهو الموجود بما هو موجود ـ أوّلاً وبالذات، وليست الوسائط المذكورة إلاّحيثيّات تعليليّة لثبوت تلك الأحكام والمحمولات للموضوع، فهي أعراضٌ ذاتيّة للموجود، وإن كانت بحاجة إلى أمرٍ أخصّ وهو الواسطة في الثبوت والحيثيّة التعليليّة، وهذا لا يجعلها من العوارض الغريبة. فأحكام النفس مثلاً عوارض ذاتيّة للموجود بما هو موجود، والنفس واسطة لثبوت تلك العوارض للموجود، والواسطة في الثبوت لا تجعل العرض غريباً.

المقدّمة الثانية: إذا تمّ ما ذكرناه في المقدّمة الأولى، فإنّه يؤدّي بنا إلى الالتزام بعدم الفصل والمائز بين الفلسفة والرياضيّات والطبيعيّات من حيث الموضوع، وذلك لأنّ أحكام الجسم وأحكام المادّة سوف تكون من العوارض الذاتيّة للموجود بما هو موجود، وليس الجسم (وهو موضوع الطبيعيّات) والكمّ (وهو موضوع الرياضيّات) إلّا واسطة في الثبوت، وقد ذُكر أنّ الواسطة في الثبوت لا تجعل المحمول من العوارض الغريبة.

توضيح ذلك: إنّ ما بيّناه من أنّ وجود الواسطة في الثبوت لا يجعل المحمول عرضاً غريباً لذي الواسطة، يستدعي أن تكون محمولات الموجود بما هو موجود وتقسيماته، من العوارض الذاتيّة وإن اتّسعت دائرة الأقسام وتعدّدت الوسائط الثبوتيّة؛ ولذا نقول: الموجود بما هو موجود إمّا واجب وإمّا ممكن، ونقول أيضاً: الموجود بما هو موجود إمّا جوهر وإمّا عرض، والموجود إمّا مجرّد وإمّا مادّي، والموجود إمّا جسم وإمّا مادّة وإمّا صورة جسميّة، فهذه كلّها من عوارض الموجود الذاتيّة، وإن تعدّدت الوسائط الثبوتيّة، وهي الإمكان في التقسيم الثاني، والجوهريّة في التقسيم الثالث، والماديّة في التقسيم الرابع، فإنّ هذه الوسائط الثبوتيّة لا تؤثّر في ذاتيّة العارض للموجود بما هو موجود، الذي هو موضوع الفلسفة.

ثمّ عندما نأتي إلى الجسم الذي هو من العوارض الذاتيّة لموضوع الفلسفة، وهو في الوقت ذاته موضوع علم الطبيعيّات، لا نجده أيضاً إلّا واسطة في ثبوت أحكامه للموجود بما هو موجود، فإنّ للجسم أحكاماً كثيرة وواسعة النطاق يقع بحثها في علم الطبيعيّات، والجسم واسطة في ثبوت تلك الأحكام للموجود في الخارج، كما في الحرارة والبرودة مثلاً، فإنّهما يعرضان الموجود بما هو موجود في الخارج، ولكن الواسطة في ثبوتها له هي ماهيّة الجسم، فالحرارة والبرودة معروضهما الوجود، ولا يمكن أن يكون معروضهما ماهيّة الجسم، لأنّ الماهيّة

أمرٌ اعتباريّ لا معنى لاتّصافها بأنّها حارّة أو باردة، إلّا أنّ الحرارة والبرودة معروضهما الوجود الجسمي، أي: إنّ الجسم واسطة في الثبوت، وليس هو واسطة في العروض، لأنّهما لا يعرضان الجسم أوّلاً وبالذات ثمّ الوجود ثانياً وبالعرض، بل هما يعرضان الوجود حقيقةً وذاتاً، والجسم حيثيّة تعليليّة لذلك العروض والثبوت. فالجسم واسطة في الثبوت، وقد ذكر بأنّ الواسطة في الثبوت لا تجعل العرض غريباً، فيكون موضوع الفلسفة وموضوع الطبيعيّات واحداً وهو الموجود بما هو موجود، لأنّ الأحكام والعوارض في الطبيعيّات وفي الفلسفة كلّها محمولات ذاتيّة للموجود، وليست الوسائط في الأحكام الفلسفيّة أو الطبيعيّة إلّا وسائط في الثبوت، وهي لا تمنع من ذاتيّة العرض لذي الواسطة، فلا فرق بين وساطة الوجوب وبين وساطة الجسم فيما يتبعهما من أحكام، فإنّ جميعها عوارض ذاتيّة للموجود وهو موضوع الفلسفة، فكما أنّ الوحدة والبساطة من عوارض الموجود الذاتيّة، كذلك الحرارة البرودة من العوارض الذاتيّة للموجود، سواء كانت الواسطة من المفاهيم الفلسفيّة أم من المفاهيم الماهويّة، لأنّ الملاك في ذاتيّة العارض وعدمها هو كون الواسطة واسطة في الثبوت أو العروض، بلا فرق بين المفهوم الفلسفيّ أو المفهوم الماهويّ.

نعم، هناك بعض الأحكام والعوارض تكون محمولات ذاتيّة للماهيّة أوّلاً وبالذات، وتُنسب إلى الوجود وتعرضه ثانياً وبالعرض، من قبيل: أنّ الجسم مركّب من الجنس والفصل، فإنّ الجسم في مثل هذه الأحكام يكون واسطة في العروض، وحينئذٍ تكون هذه الأحكام من العوارض الغريبة للموجود، لأنّها تعرض ماهيّة الجسم أوّلاً وبالذات، ثمّ تعرض الموجود ثانياً وبالعرض والمجاز، فالعوارض الغريبة تختصّ بهذا النحو من الأحكام، وأمّا العوارض التي تعرض الوجود أوّلاً وبالذات وتعرض الماهيّة ثانياً وبالعرض، فهي محمولات ذاتيّة للوجود، والماهيّة واسطة في ثبوت تلك الأحكام، أي هي حيثيّة تعليليّة لا تقييديّة.

وعندما نأتي إلى مسائل الطبيعيّات نجد أنّ معروضها في أكثر الأحيان هو الوجود أوّلاً وبالذات والماهيّة ثانياً وبالعرض، من قبيل الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض ونحو ذلك من العوارض، فإنّها عوارض الوجود أوّلاً وبالذات، والجسميّة وماهيّة الجسم واسطة في الثبوت بالنسبة إلى تلك العوارض التي تعرض الوجود، فيلزم أن تكون أكثر البحوث الطبيعيّة داخلة في المباحث الفلسفيّة، إلّا في الأحكام التي تختصّ بالماهيّة من حيث هي.

وهكذا الحال عندما نأتي إلى الكمّ الذي هو موضوع الرياضيات، فإنّه ماهيّة من الماهيّات، وأكثر الأحكام التي تذكر في الرياضيّات يقع هو واسطة في ثبوتها للموجود في الخارج، فالكمّ واسطة في الثبوت وأحكامه أعراض ذاتيّة للموجود، فتكون أكثر البحوث الرياضيّة داخلة في المباحث الفلسفيّة.

نتيجة المقدّمتين

بناءً على البيان الذي ذكرناه في هاتين المقدّمتين يكون الموجود بما هو موجود شاملاً للإلهيّات والطبيعيّات والرياضيّات، فموضوع هذه العلوم الثلاثة واحد وهو الموجود، إلّا أنّه يشتمل على ثلاثة أقسام؛ أحدها هو المجرّد عن المادّة ذهناً وخارجاً، والآخر هو المحتاج إلى المادّة ذهناً وخارجاً، والثالث هو المجرّد عن المادّة ذهناً لا خارجاً.

إذن ما ذكره القدماء من الفلاسفة هو الصحيح، وهو أنّ الحكمة والفلسفة تشتمل على ثلاثة فروع من المعرفة، وهي الإلهيّات والطبيعيّات والرياضيّات، ولا يوجد مائزٌ موضوعيّ بين هذه الأقسام الثلاثة، فالموجود المطلق بنفسه شامل لهذه الفروع جميعاً، ولا نحتاج إلى جعل الموضوع هو مطلق الوجود كي يكون شاملاً لتلك الفروع، كما فعل ذلك بعض المحقّقين.

ولكن هذا الكلام كلّه إنّما يتمّ في العلوم الحقيقيّة الطوليّة، أي: إنّ موضوع

العلم الأسفل يكون عرضاً ذاتياً في موضوع العلم الأعلى، كما هو الحال في المقام، فإنّ موضوع الرياضيّات وهو الكمّ وكذا موضوع الطبيعيّات وهو الجسم، إنّما هو محمولٌ وعرضٌ ذاتيّ في الفلسفة، فالطبيعيّات والرياضيّات في طول علم الإلهيّات، وحينئذٍ لا تكون هذه علوماً متعدّدة، بل هي مسائل مختلفة ومتعدّدة في علم واحد، وهو العلم الأعلى، لأنّ العلم البرهاني له وجود حقيقيّ كما تقدّم، ووجوده الحقيقي بوجود موضوعه، والموضوع كما ذكرنا واحد وهو الموجود بما هو موجود، فلا يكون لدينا إلّا علم واحد وهو الحكمة أو الفلسفة، وعلى هذا الأساس يكون التعدّد والاختلاف في المسائل، فالمسائل التي تبحث فيما نسمّيه بالحكمة النظريّة على ثلاثة أنحاء، وهي: الإلهيّات والطبيعيّات والرياضيّات، تبعاً لتعدّد أنحاء الوجود[1].

وأمّا في العلوم العرْضيّة التي تكون في رتبةٍ واحدة، فهي أيضاً لا تتمايز بموضوعاتها، وإنّما هو موضوعٌ واحدٌ يؤخذ من حيثيّات مختلفة، وهذا ما يؤدّي إلى تصنيف الموضوع إلى أصناف مختلفة ومتعدّدة بحسب تعدّد الحيثيّات، فتتشكّل في هذا الضوء علوم متعدّدة، وهذا نحو من أنحاء التمايز في الموضوعات، من دون أن تكون أيّة طوليّة بين موضوعات هذه العلوم.

وهذا بخلاف العلوم الحقيقيّة الطوليّة، فإنّه لا يوجد بينها أيّ نحو من أنحاء التمايز في الموضوع، بل موضوعها واحد حقيقةً، وأمّا فصل أحدها عن الآخر وجعلها علوماً متعدّدة، فلعلّه لأجل جهات أخرى غير جهة الموضوع، كأن تكون الجهة هي تعدّد الأغراض والأهداف والغايات والنتائج المختلفة، فإنّ مسائل علم الإلهيّات يُطلب فيها تحصيل الرؤية الكونيّة الصحيحة، وأمّا النتائج التي نأخذها من مسائل علم الرياضيّات أو الطبيعيّات فهي أمور أخرى قد لا

---

(١) **تعليقة على نهاية الحكمة**، محمّد تقي مصباح اليزدي، مصدر سابق: ص١١.

ترتبط بالرؤية الكونيّة. وقد يكون السبب في فصل تلك العلوم هو توسّع مسائلها بمرور الزمن.

فتحصّل إلى هنا: أنّه لا يوجد دليل أو برهان عقليّ على انفصال الرياضيّات والطبيعيّات كعلمين مستقلّين عن الإلهيّات من حيث الموضوع، خلافاً لما هو السائد عند المتأخّرين من الفلاسفة.

ولعلّ بعض المحقّقين أراد أن يشير إلى ما ذكرناه من التفصيل، وذلك في قوله: «لمقايسة العلوم بعضها ببعض اعتباران؛ أحدهما: نسبة مفاهيم موضوعاتها بعضها إلى بعض، فإذا كان موضوع علم أعمّ من موضوع علم آخر، سُمّي العلم الأوّل (أعمّ) كنسبة العلم الطبيعي إلى علم الحيوان، لكن في هذا الاعتبار لا تغاير بين العلمين، لأنّ الأخصّ جزء من الأعمّ. ثانيهما: نسبة المسائل بعضها إلى بعض بحسب مقام الإثبات»[1].

وبناءً على الطوليّة التي ذكرناها تكون الطبيعيّات والرياضيّات أخصّ من الفلسفة والحكمة، وبهذا الاعتبار لا تغاير بين العلمين، لأنّ الأخصّ جزء من الأعمّ.

يبقى الكلام فيما ذكره الشيخ الرئيس في «برهان الشفاء» حول اختلاف العلوم واشتراكها، والظاهر أنّ كلامه لا يختلف عن التفصيل الذي حقّقناه آنفاً، فهو بعد أن ذكر أنحاء الاختلاف والتغاير بين موضوعات العلوم، وذكر أيضاً أنّ من أقسام التغاير بين موضوعات العلوم هو أن يكون أحد الموضوعين أعمّ كعموم الجنس للنوع أو لعارض النوع، قال: «وهذا القسم نقسّمه على قسمين: قسم يجعل الأخصّ من جملة الأعمّ وفي علمه، حتّى يكون النظر فيه جزءاً من النظر في الأعمّ، وقسم يفرد الأخصّ من الأعمّ ولا يجعل النظر فيه جزءاً من النظر في الأعمّ، ولكن يجعله علماً تحته.

---

(١) **تعليقة على نهاية الحكمة**، محمّد تقي مصباح اليزدي، مصدر سابق: ص١٢.

والسبب في هذا الانقسام هو أنّ الأخصّ إمّا أن يكون إنّما صار أخصّ بسبب فصول ذاتيّة، ثمّ طلبت عوارضه الذاتيّة من جهة ما صار نوعاً، فلا يختصّ النظر بشيء منه دون شيء، وحال دون حال، بل يتناول جميعه مطلقاً، وذلك مثل المخروطات للهندسة، فيكون العلم بالموضوع الأخصّ جزءاً من العلم الذي ينظر في الموضوع الأعمّ، وإمّا أن يكون نظره في الأخصّ وإن كان قد صار أخصّ بفصلٍ مقوّم، فليس من جهة ذلك الفصل المقوّم وما يعرض له من جهة نوعيّته مطلقاً، بل من جهة بعض عوارض تتبع ذلك الفصل ولواحقه...»[١].

فالشيخ يريد أن يقول في هذا التقسيم بأنّ البحث في العلم والموضوع الأخصّ تارةً يكون بحثاً عن أحكام الخصوصيّة، وأخرى لا يكون كذلك، وإنّما يقع البحث في أحكام الوجود المتخصّص بتلك الخصوصيّة، فالحكم تارةً يكون لوجود الجسم مثلاً، وأخرى يكون الحكم لذات حيثيّة الجسميّة، وهذا هو التفصيل الذي ذكرناه، وأنّ ما يرتبط بالجسميّة فهو عرضٌ غريب والواسطة واسطة في العروض، وما يرتبط بحيثيّة الوجود فهو عرضٌ ذاتيّ، والجسميّة تكون واسطة في الثبوت. فمجرّد كون العلم أخصّ، لا يجعله فصلاً في الأعمّ، بل لابدّ أن يُنظر إلى العوارض وأنّها عوارض الوجود أم عوارض الخصوصيّة.

وأمّا الضابط الذي ذكروه سابقاً في التمييز بين العلوم الحقيقيّة ـ وهو أنّ البحث في كان التامّة بحث فلسفيّ، وأمّا البحث حول كان الناقصة للأشياء فهو بحث طبيعيّ أو رياضيّ ـ فإنّه غير تامّ أيضاً؛ لأنّ الفلسفة تبحث في كثير من مسائلها عن كان الناقصة للأشياء، كالبحث عن أحكام الواجب والممكن وأحكام الماهيّات ونحو ذلك، فإنّها بحوثٌ في كان الناقصة، ومع ذلك هي من المسائل الفلسفيّة.

---

(١) **برهان الشفاء**، المقالة الثانية من الفنّ الخامس، الفصل السابع: ص١٦٣ ـ ١٦٤.

وقد اتّضح أيضاً: أنّ المحمول لا يكون عرضاً غريباً، وإن كان عارضاً على الموضوع بواسطة أمر أخصّ، ولكن بشرط أن يكون ذلك الأمر الأخصّ واسطة في الثبوت لا واسطة في العروض، فالعرض يبقى عرضاً ذاتيّاً وإن اتّسعت دائرة الوسائط في الثبوت، هذا كلّه في العلوم البرهانيّة.

وأمّا العلوم الاعتباريّة، فقد تقدّم أنّ هذه الشرائط لا تجري فيها، فسواء كانت الواسطة واسطة في الثبوت أم واسطة في العروض، فإنّه لا يؤثّر في اندراج تلك المسألة في العلم الاعتباري الذي تُبحث فيه، ولا ضرورة تقتضي نفي الواسطة في عروض محمولات ذلك العلم لموضوعات مسائله.

وأخيراً لابدّ من التنبيه إلى أنّ مثال الحرارة والبرودة للجسم، إنّما ذكرناه للتوضيح وإيصال الفكرة، وإلّا فإنّ الحرارة والبرودة ليست من الأعراض الذاتيّة للجسم، فلا معنى لأن يكون الجسم واسطة في ثبوتها للموجود.

والحاصل: أنّ الأمر الأخصّ والواسطة إذا كانت واسطة في الثبوت فإنّه لا ينفي كون العرض عرضاً ذاتيّاً لموضوع العلم، وأمّا إذا كان الأمر الأخصّ واسطة في العروض فالمحمول يكون عرضاً غريباً عن موضوع العلم.

فلابدّ من التمييز بين العوارض التي يكون الجسم أو الكمّ فيها واسطة في الثبوت، فإنّها من أعراض الوجود الذاتيّة، وبين العوارض التي يكون الجسم أو الكمّ فيها واسطة في العروض، فإنّها تكون أعراضاً غريبة عن الموجود بما هو موجود، وهكذا الحال في كلّ أمرٍ أخصّ من الموجود المطلق، سواء كان المفهوم الحاكي عنه مفهوماً فلسفيّاً أم ماهويّاً.

(٧) نسب وعلائق

إنّ الإيمان بوجود موضوعٍ واحدٍ حقيقيّ تدور حوله مسائل العلم البرهاني، وتُنتزع منه أعراضٌ ذاتيّة وتُحمل عليه، ويتكوّن منها علمٌ واحد بوحدة موضوعه،

كلّ ذلك يبتني على الإيمان بمسألة أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، وأنّ الوجود حقيقةٌ واحدةٌ مشكّكة، وأمّا إذا آمنّا بأصالة الماهيّة، فإنّ الماهيّات في الواقع الخارجي مثار الكثرة والاختلاف والتباين، فلا توجد بينها وحدةٌ حقيقيّةٌ ولا جامعٌ ذاتيّ، فلا يمكن أن نتصوّر حينئذٍ وجود علمٍ واحدٍ وله موضوعٌ واحد في الواقع ونفس الأمر، بل كلّ مسألة تكون علماً برأسه؛ إذ كلّ مسألةٍ موضوعها الماهيّة، وكلّ ماهيّةٍ تختلف عن الماهيّة الأخرى.

وهكذا الحال فيما إذا اعتقدنا بأصالة الوجود، ولكن قلنا بأنّ الوجودات حقائق متباينة ـ كما يُنسب إلى المشائين ـ فإنّه لا يمكن أن يجمعها موضوعٌ حقيقيّ واحد في علمٍ برهانيّ واحد، بحيث تكون له عوارض ذاتيّة متعدّدة، فلا يمكن أن نتصوّر وجود موضوعٍ واحدٍ حقيقيّ خارجيّ للعلم، إلّا من خلال البناء على أصالة الوجود، وأنّه حقيقةٌ واحدةٌ مشكّكةٌ ذات مراتب متعدّدة.

هذا كلّه بناءً على ما فهمه القوم من مسألة اعتباريّة الماهيّة عند صدر المتألّهين وتباين الوجودات عند المشّائين، ولكن سيأتي تحقيق كلتا المسألتين لاحقاً، وبيان الخطأ في فهمهما.

الفصل الثاني

في أنّ مفهومَ الوجودِ مشتركٌ محمولٌ على ما تحتَه حملَ التشكيك لا حملَ التواطؤ

المبحث الأوّل

في أنّ مفهوم الوجود مشتركٌ معنوي

المقدّمة الأولى: في أهمّيّة المسألة

المقدّمة الثانية: المقصود من الاشتراك المعنوي واللفظي في الفلسفة

المقدّمة الثالثة: المراد من الاشتراك المعنوي الوحدة المفهوميّة

المقدّمة الرابعة: الأقوال في المسألة

المبحث الثاني

في أنّ مفهوم الوجود محمول على مصاديقه بالتشكيك

المقدّمة الأولى: الاستطراد في ذكر مسألة التشكيك

المقدّمة الثانية: الارتباط بين مسألة التشكيك ومسألة الاشتراك المعنوي

المقدّمة الثالثة: الوجه في تسمية المفهوم بالمشكّك

المقدّمة الرابعة: التشكيك العامّي والتشكيك الخاصّي

المقدّمة الخامسة: التشكيك في مصداق الوجود لا في مفهومه

الفصل الثاني

في أنّ مفهومَ الوجودِ مشتركٌ

محمولٌ على ما تحتَه حملَ التشكيك لا حملَ التواطؤ

أمّا كونُه مشتركاً بين الماهيّاتِ فهو قريبٌ من الأوّلياتِ، فإنّ العقلَ يجدُ بين موجودٍ وموجودٍ من المناسبةِ والمشابهةِ ما لا يجدُ مثلَها بين موجودٍ ومعدومٍ، فإذا لم تكنِ الموجوداتُ متشاركةً في المفهومِ، بل كانتْ متباينةً من كلِّ الوجوهِ، كان حالُ بعضِها معَ البعضِ كحالِ الوجودِ مع العدمِ في عدمِ المناسبةِ، وليستْ هذه لأجلِ كونِها متّحدةً في الاسم، حتّى لو قدّرْنا أنّه وُضعَ لطائفةٍ من الموجوداتِ والمعدوماتِ اسمٌ واحدٌ ولم يُوضعْ للموجوداتِ اسمٌ واحدٌ أصلاً لم تكنْ المناسبةُ بينَ الموجوداتِ والمعدوماتِ المتّحدةِ في الاسمِ أكثرَ مِن التي بينَ الموجوداتِ غيرِ المتّحدةِ في الاسم، بل ولا مثلَها كما حكمَ به صريحُ العقل.

وهذه الحجّةُ راجحةٌ في حقّ المنصفِ على كثيرٍ من الحججِ والبراهينِ المذكورةِ في هذا البابِ وإنْ لم تكنْ مقنعةً للمجادل.

والعجبُ أنّ منْ قالَ بعدمِ اشتراكِه فقد قالَ باشتراكِه من حيثُ لا يشعرُ به، لأنّ الوجودَ في كلِّ شيءٍ لو كان بخلافِ وجودِ الآخرِ لم يكنْ هاهنا شيءٌ واحدٌ يُحكمُ عليه بأنّه غيرُ مشتركٍ فيه، بل هاهنا مفهوماتٌ لا نهايةَ لها، ولا بدَّ مِن اعتبارِ كلِّ واحدٍ منها ليُعرفَ أنّه هل هو مشتركٌ فيه أم لا، فلمّا لم يحتجْ إلى ذلك عُلم منه أنّ الوجودَ مشترك.

وأيضاً: الرابطةُ في القضايا والأحكامِ ضربٌ من الوجودِ، وهي في جميعِ الأحكامِ مع اختلافِها في الموضوعاتِ والمحمولاتِ معنىً واحدٌ.

ومن الشواهدِ: أنّ رجلاً لو ذكرَ شعراً وجعلَ قافيةَ جميعِ أبياتِه لفظَ الوجود، لاضطرَّ كلُّ أحدٍ إلى العلمِ بأنّ القافيةَ مكرّرةٌ، بخلافِ ما لو جعلَ قافيةَ جميعِ الأبياتِ لفظَ العين مثلاً، فإنّه لم يُحكمْ عليه بأنّها مكرّرةٌ فيه، ولولا أنّ العلمَ الضروريَّ حاصلٌ لكلِّ أحدٍ بأنّ المفهومَ من لفظِ الوجودِ واحدٌ في الكلِّ، لما حكموا بالتكريرِ هاهنا، كما لم يحكموا في الصورةِ الأخرى.

في أنّ التقدّمَ والتأخّرَ بالطبع في الوجودات بنفس هويّاتها العينيّة فيكونان كالمقوِّمين لهما، كما أنّ التقدّمَ والتأخّرَ الزمانيّين كالمقوِّمين لأجزاء الزمان

وأمّا كونُه محمولاً على ما تحتَه بالتشكيك، أعني: بالأوّلوّيّةِ والأوّليّةِ والأقدميّةِ والأشدّيّةِ، فلأنّ الوجودَ في بعضِ الموجوداتِ مقتضى ذاتِه ـ كما سيجيءُ ـ دونَ بعضٍ، وفي بعضِها أقدمُ بحسبِ الطبعِ مِن بعضٍ، وفي بعضِها أتمُّ وأقوى. فالوجودُ الذي لا سببَ له، أوْلى بالموجوديّةِ مِن غيرِه، وهو متقدّمٌ على جميعِ الموجوداتِ بالطبعِ، وكذا وجودُ كلِّ واحدٍ من العقولِ الفعّالةِ على وجودِ تاليه، ووجودُ الجوهرِ متقدّمٌ على وجودِ العرض.

وأيضاً: فإنّ الوجودَ المفارقيَّ أقوى من الوجودِ المادّي وخصوصاً وجودَ نفسِ المادّةِ القابلةِ، فإنّها في غاية الضعفِ حتّى كأنّها تُشبهُ العدمَ، والمتقدّمُ والمتأخّرُ وكذا الأقوى والأضعفُ كالمقوِّمَين للوجودات، وإن لم تكنْ كذلك للماهيّات.

فالوجودُ الواقعُ في كلِّ مرتبةٍ مِن المراتبِ لا يُتصوّرُ وقوعُه في مرتبةٍ أخرى لا سابقةٍ ولا لاحقةٍ، ولا وقوعُ وجودٍ آخرَ في مرتبتِه لا سابقٍ ولا لاحقٍ. والمشّاؤون إذا قالوا: «إنّ العقلَ مثلاً متقدّمٌ بالطبعِ على الهيولى وكلٌّ من الهيولى والصورةِ متقدّمٌ بالطبعِ أو بالعليّةِ على الجسم» فليس مرادُهم مِن هذا أنّ ماهيّةَ شيءٍ من تلك الأمورِ متقدّمةٌ على ماهيّةِ الآخرِ، وحملَ الجوهرِ على الجسمِ وجزأيهِ بتقدّمٍ وتأخّرٍ، بل المقصودُ أنّ وجودَ ذلك متقدّمٌ على وجودِ هذا.

وبيانُ ذلك: أنّ التقدّمَ والتأخّرَ في معنىً ما، يُتصوّرُ على وجهين:

أحدُهما: أن يكونَ بنفسِ ذلك المعنى، حتّى يكونَ ما فيه التقدّمُ وما به التقدّمُ شيئاً واحداً، كتقدُّم أجزاءِ الزمانِ بعضِها على بعض. فإنّ القبليّاتِ والبعديّاتِ فيها بنفسِ هويّاتِها المتجدّدةِ المتقضّيةِ لذاتِها، لا بأمرٍ آخرَ عارضٍ لها، كما ستعلمُ في مستأنفِ الكتابِ إنْ شاء اللهُ.

والآخرُ: أنْ لا يكونَ بنفسِ ذلك المعنى بل بواسطةِ معنىً آخر، فيفترقُ في ذلك ما فيه التقدّمُ عمّا به التقدّمُ، كتقدّمِ الإنسانِ الذي هو الأبُ على الإنسانِ الذي هو الابنُ، لا في معنى الإنسانيّةِ المقولِ عليهما بالتساوي، بل في معنىً آخرَ هو الوجودُ أو الزمانُ. فما فيه التقدّمُ والتأخّرُ فيهما هو الوجودُ أو الزمانُ، وما به التقدّمُ والتأخّرُ هو خصوصُ الأبوّةِ والبنوّة. فكما أنّ تقدّمَ بعضِ الأجسامِ على بعضٍ لا في الجسميّةِ بل في الوجود، كذلك إذا قيل: «إنّ العلّةَ متقدّمةٌ على المعلول» فمعناهُ أنّ وجودَها متقدّمٌ على وجودِه، وكذلك تقدّمُ الاثنين على الأربعةِ وأمثالِها، فإنْ لم يُعتبرْ وجودٌ

لم يكنْ تقدّمٌ ولا تأخّرٌ؛ فالتقدّمُ والتأخّرُ والكمالُ والنقصُ والقوّةُ والضعفُ في الوجوداتِ بنفسِ هويّاتِها لا بأمرٍ آخرَ، وفي الأشياءِ والماهيّاتِ بنفسِ وجوداتِها لا بأنفسِها، وستأتي لك زيادةُ إيضاحٍ في هذا البابِ عندَ مباحثِ التشكيكِ في هذا الكتاب.

وقد استوضحَ هاهنا: أنّ الوجودَ بحسبِ المفهومِ أمرٌ عامٌّ، يُحملُ على الموجوداتِ بالتفاوتِ لا بالتواطؤِ مطلقاً.

الشرح

الاشتراك المعنوي والتشكيك في مفهوم الوجود

لقد تعرّض المصنّف في هذا الفصل إلى مبحثين أساسيّين:

المبحث الأوّل: في الاشتراك اللفظي أو المعنوي لمفهوم الوجود.

المبحث الثاني: في كيفيّة صدق مفهوم الوجود على مصاديقه، وأنّه بنحو التواطئ أو التشكيك.

ومن الواضح أنّ الدخول في المبحث الثاني متفرّعٌ على نتيجة القول في المبحث الأوّل، فإذا ثبت في المبحث الأوّل أنّ مفهوم الوجود مشتركٌ معنويّ، يقع الكلام بعد ذلك في أنّ هذا المفهوم الواحد هل يُحمل على مصاديقه بنحو التواطئ أو بنحو التشكيك، وأمّا إذا قلنا بالاشتراك اللفظي في مفهوم الوجود، فإنّه لا يوجد لدينا مفهومٌ واحدٌ كلّي، كي يُبحث عن كيفيّة حمله على مصاديقه.

المبحث الأوّل

في أنّ مفهوم الوجود مشتركٌ معنوي

قبل الولوج في استعراض الأدلّة التي ساقها المصنّف لإثبات الاشتراك المعنوي في مفهوم الوجود، لابدّ من ذكر جملةٍ من المقدّمات:

المقدّمة الأولى: في أهمّيّة المسألة

إنّ أهمّيّة هذه المسألة تنبع من دورها الأساس في إثبات جملةٍ من المسائل الفلسفيّة المهمّة والمفصليّة:

منها: مسألة أصالة الوجود، فإنّ واحدةً من أهمّ مقدّماتها إثبات الاشتراك

المعنوي والوحدة المفهوميّة للوجود، إذ إنّ إثبات أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة يتوقّف في الرتبة السابقة على الإيمان بأنّ الوجود مشترك المعنى بين الأشياء في الواقع الخارجي، وأنّ هذه الحيثيّة غير حيثيّة الماهيّة التي تحكي جهة التمايز والتباين بين الأشياء، لأنّ حيثيّة التمايز والاختصاص تختلف عن حيثيّة الوحدة والاشتراك، ثمّ بعد ذلك يأتي الدور لإثبات أصالة الجزء المشترك في الموجودات.

وهذا ما أشار له العلّامة الطباطبائي في كتابه (نهاية الحكمة)، حيث قال:

«الوجود هو الأصيل دون الماهيّة، أي: إنّه هو الحقيقة العينيّة التي نثبتها بالضرورة؛ إنّا بعد حسم أصل الشكّ والسفسطة وإثبات الأصيل الذي هو واقعيّة الأشياء، أوّل ما نرجع إلى الأشياء نجدها مختلفة متمايزة مسلوباً بعضها عن بعض، في عين أنّها جميعاً متّحدة في دفع ما كان يحتمله السوفسطي من بطلان الواقعيّة... فلها ماهيّاتٌ محمولة عليها بها يباين بعضها بعضاً، ووجودٌ محمولٌ مشترك المعنى بينها، والماهيّة غير الوجود، لأنّ المختصّ غير المشترك... وإذ ليس لكلّ واحدٍ من هذه الأشياء إلّا واقعيّة واحدة، كانت إحدى هاتين الحيثيّتين ـ أعني: الماهيّة والوجود ـ بحذاء الواقعيّة والحقيقة، وهو المراد بالأصالة»[1].

ثمّ بعد ذلك انتقل لبيان أصالة الجزء المشترك في الموجودات.

إذن فهناك ارتباطٌ وثيقٌ وترتّبٌ منطقيّ بين إثبات الاشتراك المعنوي في مفهوم الوجود وبين مسألة أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة.

نعم، حاول بعض المحقّقين إثبات أصالة الوجود من طريقٍ آخر، لا يُعتمد فيه على مسألة الاشتراك المعنوي، فلاحظ[2].

---

(١) **نهاية الحكمة**، محمّد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ص٩ـ١٠.

(٢) **شرح مبسوط منظومة** (فارسي)، مرتضى مطهّري، مؤسّسة البعثة، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ: ج١ ص١٣٣ـ١٣٤.

ومنها: مسألة إثبات أنّ موضوع الفلسفة واحدٌ وليس بمتعدّد، فإنّا لو قلنا بالاشتراك المعنوي في مفهوم الوجود، يمكننا حينئذٍ تصوير موضوعٍ واحدٍ للفلسفة تدور حوله مسائل العلم كما تقدّم، وأمّا لو أنكرنا ذلك وقلنا بالاشتراك اللفظي، فإنّه لا يمكن حينئذٍ إثبات وحدة الموضوع، وإنّما يكون لكلّ مسألةٍ موضوعها الخاصّ بها؛ فالقول بوحدة موضوع الفلسفة يتوقّف في الرتبة السابقة على إثبات الاشتراك المعنوي في مفهوم الوجود.

ومنها: مسألة التشكيك في حقيقة الوجود، إذ لو لم يثبت أنّ مفهوم الوجود مشتركٌ معنويّ، لا معنى للقول بأنّه يُحمل على مصاديقه بنحو التشكيك.

وهناك مسائل فلسفيّةٌ أخرى تتوقّف على مبحث الاشتراك المعنوي، سيتمّ الإشارة إليها في ثنايا مباحث هذا الكتاب.

المقدّمة الثانية: المقصود من الاشتراك المعنوي واللفظي في الفلسفة

من الواضح أنّ البحث عن الألفاظ وشؤونها ـ كالاشتراك اللفظي والمعنوي ونحوهما ـ خارجٌ عن دائرة الأبحاث الفلسفيّة؛ لأنّ مباحث الألفاظ واللغة من المسائل الاعتباريّة والوضعيّة، ولا مجال لها في العلوم الحقيقيّة، ومن هنا قد يُتوهّم بأنّ البحث في الاشتراك المعنوي واللفظي لمفهوم الوجود من البحوث اللغويّة والأدبيّة، فلماذا يُطرح في الفلسفة التي لا تبحث إلّا عن الحقائق الوجوديّة؟ وكيف يمكن أن يجري البرهان في المسائل اللغويّة؟

وفي مقام الجواب عن هذا التوهّم نقول:

إنّ حيثيّة البحث في كلّ واحد من العلمين مختلفة، فلابدّ من التمييز بين الاشتراك اللفظي والمعنوي في البحوث الأدبيّة واللغويّة، وبين الاشتراك اللفظي والمعنوي في المسائل الفلسفيّة.

بيان ذلك: إنّ المشترك اللفظي والمعنوي يُطلق بنحو الاشتراك اللفظي على

معنيين متغايرين:

المعنى الأوّل: وهو المشترك اللفظي والمعنوي المبحوث عنه في كتب اللغة والأدب، فالمشترك اللفظي والمعنوي عند الأديب وصفان لنفس اللفظ الواحد، فإنّ اللفظ الواحد إذا كان موضوعاً بأوضاع متعدّدة لمعانٍ مختلفة، يكون مشتركاً لفظيّاً بين تلك المعاني، كما هو الحال في لفظ «العين» مثلاً، حيث وُضع لمعانٍ كثيرة بأوضاعٍ متغايرة لا تشترك إلّا في اللفظ فقط؛ ولذا سمّي مشتركاً لفظيّاً.

وأمّا إذا كان اللفظ موضوعاً بوضعٍ واحد، لمعانٍ متعدّدة، فهو مشتركٌ معنويّ، كما هو الحال في لفظ «الإنسان» الموضوع بوضعٍ واحدٍ لأفراده المتعدّدة والمتغايرة في الخارج، فهو لفظٌ واحدٌ مشتركٌ بين معانٍ متعدّدة في الواقع الخارجي، ولذا سمّي مشتركاً معنويّاً.

وهذا ما أشار إليه الآملي في تعليقته على المنظومة، حيث قال: «اعلم أنّ البحث عن اشتراك الوجود معنىً أو لفظاً قد يُعنْوَن بحيث يكون لفظيّاً لغويّاً، وهو أنّ لفظة «الوجود» في لغة العرب أو ما يرادفه في أيّ لغةٍ كانت هل وُضع بإزاء مفهومٍ واحدٍ يكون قدراً مشتركاً بين مصاديقه، أو وضع بأوضاعٍ متعدّدة لمعانٍ متغايرة، فلا قدر مشترك بين المتعدّدات إلّا في لفظ «الوجود» وأنّها مسمّاة بتلك اللفظة. والبحث عن هذه المسألة كذلك لا يليق بالفلسفة والكلام، بل هو المناسب لباب الألفاظ، ثمّ لا يمكن إثبات كلّ من المشترك اللفظي والمعنوي إلّا بالنقل من اللغة والمراجعة إلى مشخّصات الوضع، وليس للعقل في إثبات أحد الطرفين سبيل»[1].

فالملاك في البحث اللغوي هو وحدة الوضع وتعدّده، فإن كان الوضع واحداً فالاشتراك معنويّ، وإن كان متعدّداً فالاشتراك لفظيّ، ومن هنا يختلف هذا النحو من الاشتراك اللفظي والمعنوي بحسب اختلاف اللغات، ويُحتاج على هذا

---

(١) **درر الفوائد** محمّد تقي الآملي، مصدر سابق: ج١ ص٤٢ ـ ٤٣.

الأساس في تشخيصه إلى علم اللغة، ولا علاقة له بالأبحاث الفلسفيّة والبرهانيّة.

المعنى الثاني: وهو المشترك اللفظي والمعنوي في الفلسفة، فالمشترك اللفظي والمعنوي عند الفيلسوف وصفان لعالم المفاهيم والمعاني القائمة في النفس، ولا علاقة لهما بوحدة اللفظ أو تعدّده، فمثلاً: يُبحث في أنّ لفظ «الوجود» هل له معنى واحد أو له معانٍ متعدّدة؟ سواء كان هذا المعنى الواحد المحكيّ بهذا اللفظ موضوعاً بوضع واحد أم بأوضاع متعدّدة، بل سواء كان هناك وضع أم لم يكن.

والمرجع في تشخيص هذا النحو من الاشتراك اللفظي أو المعنوي هو الدليل والبرهان وليس اللغة والأدب، ومن هنا نجد أنّ هذا البحث لا يختلف بحسب اختلاف اللغات، ولهذا فإنّ مسألة الاشتراك المعنوي أو اللفظي للوجود بُحثت في الفلسفة عند الفُرس واليونان والعرب وغير ذلك من اللغات الأخرى، والسبب في ذلك هو ارتباط المسألة بعالم المفاهيم وهو لا يختلف بحسب اختلاف اللغات، فإنّ مفهوم الوجود لا يختلف من لسان إلى آخر.

وأخيراً يمكن إجمال الفرق بين المصطلحين في النقاط التالية:

١. إنّ الاشتراك اللفظي والمعنوي وصفان للّفظ عند الأديب، ووصفان للمفهوم عند الحكيم.

٢. إنّ الملاك فيهما عند الأديب تعدّد الوضع ووحدته، بخلاف ما عند الحكيم، فإنّ الملاك فيهما تعدّد المفهوم ووحدته.

٣. إنّهما عند الأديب يختلفان باختلاف اللّغات، وليس كذلك عند الحكيم.

٤. إنّ الدليل عليهما عند الأديب هو نصّ أهل اللغة والأدب، وعند الحكيم هو الرجوع إلى الذهن والبرهان والبحث العقلي.

المقدّمة الثالثة: المراد من الاشتراك المعنوي الوحدة المفهوميّة

إنّ المراد من الاشتراك المعنوي في المقام هو وحدة الوجود المفهوميّة لا

المصداقيّة، يعني: أنّ الوجود له معنى ومفهوم واحد، وأمّا الوحدة الخارجيّة والمصداقيّة للوجود فهي الوحدة الشخصيّة التي يقع البحث عنها في مسائل العرفان النظريّ، وهي خارجة عن محلّ بحثنا.

المقدّمة الرابعة: الأقوال في المسألة

في المسألة ثلاثة أقوال:

القول الأوّل: إنّ المحكي بلفظ «الوجود» مشترك معنويّ بين الواجب والممكن، وبين سائر الممكنات، فمثلاً عندما نقول: (الله موجود، الإنسان موجود، الماء موجود) فإنّ لفظ «الوجود» في هذه القضايا جميعاً له معنى ومفهوم واحد.

وهذا القول هو الذي اختاره المصنّف، وسيأتي لاحقاً التعرّض للأدلّة التي ساقها لإثبات هذا القول.

القول الثاني: إنّ «الوجود» مشترك لفظيّ مطلقاً، سواء بين الواجب والممكن أو بين سائر الممكنات، وهذا القول يقع في قبال القول الأوّل.

القول الثالث: إنّ لفظ «الوجود» مشترك لفظيّ بين الواجب والممكن، ومشترك معنويّ بين الممكنات، وهذا القول ـ كما هو واضح ـ تلفيق من القولين السابقين.

الأدلّة على القول بالاشتراك المعنوي

بعد أن وقفنا على أهمّيّة البحث والمراد من الاشتراك اللفظي والمعنوي في الفلسفة واستعرضنا الأقوال في المسألة، ننتقل إلى بيان الأدلّة التي ذكرها صدر المتألّهين لإثبات أنّ الوجود مشترك معنويّ:

الدليل الأوّل: الاشتراك المعنوي من الأمور الوجدانيّة

إنّ هذا الدليل لإثبات الاشتراك المعنوي للوجود يستند إلى دعوى البداهة

والإدراك الوجداني، ويعتقد أصحاب هذا القول بأنّ الإيمان بالاشتراك المعنوي للوجود ليس من الأمور البديهيّة فحسب، وإنّما بداهته من الوجدانيّات القريبة في بداهتها من الأوّليات[1]، فإنّ كلّ إنسان يُدرك بأنّ للوجود على اختلاف مصاديقه معنى واحداً، وهو التحقّق والواقعيّة ومنشئيّة الأثر، في قبال العدم والهلاك والبطلان.

وهذا من الأمور الوجدانيّة التي نُدركها بالحسّ الباطن، ولكنّه ليس من البديهيّات الأوّليّة وإن كان قريباً منه، فإنّ البديهيّات الأوّليّة يُصدّق بها العقل لذاتها بمجرّد تصوّرها ولا يمكن أن لا يحكم بها العقل إذا تصوّر أطرافها، كما في قولنا: (النقيضان لا يجتمعان)، فلا يمكن التفكيك بين الموضوع والمحمول لذاتيهما، وأمّا في الوجدانيّات فإنّ العقل يحكم ويصدّق بها بواسطة الإدراك والحسّ الباطن، ولا يكفي تصوّر الموضوع والمحمول والنسبة للتصديق بهما، فإذا انتفى ذلك الحسّ الباطن من بعض القضايا الوجدانيّة، فإنّه يرتفع تصديق العقل بها، ولا يلزم من ذلك أيّ استحالة عقليّة، كما هو الحال في المقام، فإنّ القول بالاشتراك اللفظي ليس فيه أيّ محذور عقليّ، وإنّما احتماله منتفٍ؛ للإدراك

---

(١) ذكروا في المنطق بأنّ اليقينيّات البديهيّة على ستّة أنواع؛ وهي: الأوّليّات والمشاهدات والتجربيّات والمتواترات والحدسيّات والفطريّات. والمشاهدات تنقسم إلى مشاهدات بالحسّ الظاهر وهي «الحسّيات» وإلى مشاهدات بالحسّ الباطن وهي «الوجدانيّات» كالإحساس بالجوع والعطش.

والأوّليات أعلى درجة في البداهة من سائر البديهيّات الأخرى، لأنّ العقل يُصدّق بها لذاتها، من دون سبب خارج عنها كقولنا: النقيضان لا يجتمعان، وهذا بخلاف بقيّة البديهيّات كالوجدانيّات، فإنّ العقل يصدّق بها بواسطة الحسّ الباطن، كالتصديق بالألم واللذّة والخوف والجوع والعطش ونحوها، ولا يكفي تصوّر الطرفين مع النسبة للتصديق بها.

الوجداني بالاشتراك المعنوي، فإنّ كلّ واحد منّا يُدرك بحسّه الباطن أنّ الوجود مشترك في معناه بين مصاديقه الخارجيّة، وهذا الإدراك الوجداني بنحو من الجلاء والوضوح ما يجعله قريباً من البديهيّات الأوّليّة، أي يقرب من التصديق الذاتي واستحالة الانفكاك في الأوّليّات، بسبب وضوح ذلك الأمر الوجداني، ولكنّه مع ذلك ليس من الأوّليات.

وإذا كان الاشتراك المعنوي من القضايا البديهيّة الوجدانيّة، فإنّه لا يحتاج إلى إقامة البرهان لإثباته، وإنّما تكون جميع الأدلّة المذكورة في المقام عبارة عن شواهد ومنبّهات لذلك الأمر الوجداني المرتكز في الذهن والحسّ الباطن.

وقد أشار الفخر الرازي في «المباحث المشرقيّة» إلى ما ذكرناه من البيان بقوله: «يُشبه أن يكون ذلك من قبيل الأوّليّات»[١].

وهذا ما ذكره اللاهيجي أيضاً في «الشوارق» حيث قال: «واعلم أنّ الحقّ كما صرّح به كثير من المحقّقين، هو أنّ المطلوب في هذه المسألة ـ أعني اشتراك الوجود معنىً بين جميع الموجودات ـ بديهيّ جدّاً، وهذه الوجوه تنبيهات عليه، فإنّ بعض البديهيّات يجوز أن يحتاج إلى تنبيه سيّما بالنسبة إلى بعض الأذهان، ونقل في المواقف عن بعض الفضلاء أنّ هذه القضيّة ـ أي كون الوجود مشتركاً معنىً ـ ضروريّة»[٢].

ثمّ إنّ صدر المتألّهين حاول أن يذكر منبّهاً على ما ادّعاه من البداهة الوجدانيّة للاشتراك المعنوي في مفهوم الوجود، وحاصله: أنّ العقل البشري يجد ويلمس من المناسبة والمشابهة بين موجود وموجود آخر ما لا يجد نظيرها بين موجود ومعدوم، فعندما نقول: «الله موجود، والإنسان موجود، والسماء موجودة، والأرض موجودة» فإنّ الذهن يرى المسانخة والمشابهة بين محمولات هذه

---

(١) **المباحث المشرقية**، الفخر الرازي، مصدر سابق: ج١ ص١٠٦.

(٢) **شوارق الإلهام**، اللاهيجي: ص٢٩.

القضايا، وهذا ما يفتقده الذهن في قولنا: «الله موجود، وشريك الباري معدوم» فإنّ الذهن لا يرى أيّ تشابه أو تناسب بين محمولات هذه القضايا، وهذا شاهد واضح على أنّ المحمول في النحو الأوّل من القضايا ـ وهو الوجود ـ مشترك معنويّ بين الأشياء التي يُحمل عليها، بخلاف (موجود ومعدوم) في النحو الثاني من القضايا، فإنّنا لا نلمس أي تناسب أو مشابهة بينهما، فلو لم تكن الموجودات في الأمثلة المذكورة مشتركة في المفهوم، لكان الحال فيما بينها كحال الوجود مع العدم في التباين وعدم المشاركة، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

وهذا التنبيه على بداهة الاشتراك المعنوي في مفهوم الوجود ذكره الفخر الرازي في «المباحث المشرقيّة» بعبارات واضحة، حيث قال: «يشبه أن يكون ذلك من قبيل الأوّليّات. بيانه: أنّا إذا نسبنا موجوداً إلى معدوم، لم نعقل بينهما مشاركة ومقارنة في التحقّق والثبوت، وإذا نسبنا موجوداً إلى موجود، فإمّا أن يكون بينهما من المشاركة والمقارنة ما ليس بين الموجود والمعدوم، وإمّا أن لا يكون كذلك.

فإن لم يكن حال الموجود مع الموجود في عدم المشاركة كحال الموجود مع المعدوم فصريح العقل حاكم بفساد ذلك، وإن كان بين الموجودين من المشابهة ما ليس بين الموجود والمعدوم فذلك اعتراف بأنّ أصل الوجود مشترك... إذا لم يكن وجوداتها متشاركة في المفهوم بل كانت متباينة من كلّ الوجوه، كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المشابهة»[1].

ولكن قد أُشكل على هذا المنبّه الوجداني بأنّه أعمّ من المدّعى في المقام، لأنّه لا يُثبت إلّا جهة التشابه والمناسبة بين موجود وموجود آخر، ولا يُعيّن في الوقت ذاته سبب ومنشأ تلك المناسبة، فهل المنشأ هو الاشتراك المعنوي وصدق المفهوم الواحد للوجود على جميع الموجودات والأشياء الخارجيّة كما يقول به الفيلسوف،

(١) **المباحث المشرقيّة**، الفخر الرازي، مصدر سابق: ج١ ص١٠٦ ـ ١٠٧.

أو أنّ المنشأ هو الاشتراك اللفظي الذي يقوله الأديب؟

إذن يمكن أن يكون منشأ التشابه بين موجودين هو الاشتراك المعنوي، كما يمكن أيضاً أن يكون السبب في ذلك هو الاشتراك اللفظي، والمنبّه المذكور لا يُعيّن أحد هذين المعنيين، وهذا يعني أنّ هذا المنبّه أعمّ من المدّعى المراد إثباته، وهو الاشتراك المعنوي.

وأجاب عنه المصنّف: بأنّه لو كان منشأ المشابهة هو الاشتراك اللفظي عند الأديب، فإنّ معناه أنّ الواضع لو وضع لفظاً واحداً لموجود ومعدوم، كان من المفروض ثبوت تلك المشابهة والمناسبة بينهما، وهذا باطل قطعاً، لأنّ صريح العقل حاكم بأنّ ما يجده من المناسبة بين الموجودات لا تتحقّق بين موجود ومعدوم، وإن وضع الواضع لفظاً واحداً بإزائهما، وهذا يكشف عن أنّ المناسبة المذكورة ليست ناشئة من الاشتراك اللفظي، بل هي حاصلة بسبب الاشتراك المعنوي في مفهوم الوجود.

وقد أشار إلى هذا الإشكال مع جوابه الفخر الرازي أيضاً في «المباحث المشرقيّة»، حيث قال: «اللّهم إلّا أن يُقال: الوجودات وإن اختلفت في أنفسها، لكنّها متّحدة في الاسم، فبينها مشاركة من هذا الوجه.

لكنّا نقول: لو قدّرنا أنّ الواضع وضع لطائفة من الموجودات وطائفة من المعدومات اسماً واحداً، ولم يضع لكلّ الموجودات اسماً واحداً، وجب أن تكون المقارنة بين تلك الموجودات والمعدومات المتّحدة في الاسم أكثر من التي بين الموجودات الغير المتّحدة في الاسم، وصريح العقل حاكم ببطلان ذلك»[1].

ولكن يمكن الجواب على هذا الردّ الذي ذكره الفخر الرازي بأن يُقال: إنّ ما ذُكر إنّما يصحّ بعد أن ميّز الواضع بين الموجود والمعدوم بألفاظ مختلفة

---

(١) **المباحث المشرقيّة**، الفخر الرازي، مصدر سابق: ج١ ص١٠٧.

ومتغايرة، وأمّا لو كان الواضع قد وضع من أوّل الأمر لفظاً واحداً للموجود والمعدوم، فلعلّنا نشعر بالتناسب والمشابهة بينهما، ودعوى أنّنا لا ندرك تلك المناسبة في ذلك الحال أوّل الكلام.

إذن فالمنبّه الذي أوردوه لدعم الإدراك الوجداني للاشتراك المعنوي ليس تامّاً، ولكن نفس ذلك الأمر الوجداني تامّ، ولا يحتاج إلى منبّه من هذا القبيل، وهذه الحجّة راجحة عند المصنّف على كثير من الحجج والبراهين المذكورة في هذا الباب.

هذا تمام الكلام في الدليل الأوّل، وهو دعوى البداهة والوجدان، وبعد تماميّة هذا الدليل يتّضح أنّ جميع ما سوف يُورده المصنّف من الأدلّة والحجج على الاشتراك المعنوي، لا تخرج عن كونها منبّهات ومقرّبات وبيانات لذلك الأمر الوجداني.

الدليل الثاني: إنكار الاشتراك المعنوي يستلزم ثبوته

يحاول صدر المتألّهين أن يُثبت في هذا الدليل الثاني أنّ نفي الاشتراك المعنوي في مفهوم الوجود يستلزم ثبوته له.

بيان ذلك: إنّ من يريد الحكم بعدم الاشتراك المعنوي في مفهوم الوجود، لابدّ له أن يؤلّف قضيّة موجبة معدولة المحمول، ويكون الموضوع فيها جميع الموجودات غير المتناهية ومحمولها نفي الاشتراك المعنوي.

وذلك بأن يُقال: إنّ مفهوم وجود الواجب ووجود الممكن ووجود السماء ووجود الأرض ووجود الشجر... و... ليست مشتركة في معنى واحد وهو مفهوم الوجود.

إذن لابدّ من ملاحظة جميع الموجودات، ثمّ الحكم عليها بعدم الاشتراك المعنوي. وحيث إنّ مفاهيم ومعاني تلك الأمور غير متناهية، فلا يمكن ملاحظة

جميعها في وعاء الذهن ثمّ الحكم عليها بحكم واحد وهو نفي الاشتراك المعنوي.

مضافاً إلى أنّ الشخص لا يجد في نفسه حاجة لملاحظتها جميعاً والحكم عليها بعد ذلك بالسلب أو الإيجاب، وإنّما يُلاحظها بوجهها العامّ وعنوانها الكلّي وهو مفهوم الوجود، وهذا خير شاهد على أنّ مفهوم الوجود مشترك معنويّ بين تلك المصاديق، فمن أراد إنكار الاشتراك المعنوي أثبت في موضوع حكمه الاشتراك المعنوي لمفهوم الوجود، فكلّ من قال بعدم اشتراكه المعنوي قد قال به من حيث لا يشعر.

وهذا الدليل الثاني الذي ذكره المصنّف، قد جعله الفخر الرازي دليلاً سادساً في المقام، حيث قال: «الحجّة السادسة: من قال بأنّ الوجود غير مشترك، فقد قال بكونه مشتركاً من حيث لا يشعر بذلك، فإنّ حكمه بأنّه غير مشترك، غير مقتصر على وجود واحد، بل على كلّ وجود، فلو كان مفهوم الوجود مختلفاً كان يحتاج إلى أن يُبرهن على كلّ واحد من وجودات الماهيّات أنّه غير مشترك، وليس كذلك، فإنّ الخصم يعترف بأنّ حجّته على أنّ الوجود غير مشترك يتناول كلّ وجود، فإذاً الوجود مشترك»[1].

ولكن يمكن أن يُجاب عن هذه الحجّة: بأنّها إنّما تتمّ بناءً على الموجبة المعدولة المحمول، حيث يُشترط فيها وجود الموضوع، فيصحّ ما ذكروه من أنّ هذا الموضوع مشترك المعنى بين مصاديقه، وأمّا إذا قلنا بأنّ القضيّة في المقام سالبة محصّلة، فإنّها تنسجم مع السالبة بانتفاء الموضوع، ولا يشترط فيها وجود الموضوع، كي يُقال: بأنّه مشترك معنويّ بين مصاديقه.

وهذا ما أجاب به المحقّق الإيجي في المواقف، حيث قال: «والجواب: أنّا نأخذها ـ أي الدعوة ـ سالبة لا موجبة معدولة، فنقول: لا يوجد معنى مشترك

---

(١) **المباحث المشرقيّة**، الفخر الرازي، مصدر سابق: ج١ ص١١١.

فيه بينها يسمّى الوجود، وذلك لا يقتضي وجوداً مشتركاً بينها، بل يكفيها تصوّر وجود كذلك، وهذا كما يُقال: لا يوجد شخص مشترك فيه بين اثنين، فإنّه لا يقتضي شخصاً مشتركاً بينهما؛ لاستحالته، بل يقتضي تصوّره، وتحقيقه أنّ السالبة لا تقتضي وجود الموضوع، بل تصوّره فقط»[1].

الدليل الثالث: **انقسام الوجود إلى رابط ومستقلّ**

إنّ هذا الدليل يعتمد على مقدّمتين أساسيّتين:

المقدّمة الأولى: وهي عبارة عن أصل موضوعيّ سيأتي إثباته في الأبحاث اللاحقة، وهو أنّ الوجود ينقسم إلى الوجود في نفسه والوجود في غيره، أو ما يُعبّر عنه بالوجود المستقلّ والوجود الرابط، والأوّل هو الوجود المحمولي ومفاد كان التامّة، كما في قولنا: زيد موجود، فإنّ المحمول وهو (موجود) معنى مستقلّ ومحمول على زيد بنحو كان التامّة، ويقابله في اللغة الفارسيّة لفظ (هست)، حيث يقال: (زيد هست) أي موجود.

وأمّا الثاني فهو الوجود الرابط ومفاد كان الناقصة، كما في قولنا: زيدٌ كاتب، فإنّه بالإضافة إلى وجود الموضوع والمحمول توجد هيئةٌ خاصّةٌ تربط بين زيدٍ والكتابة، وهي ثبوت الكتابة لزيد، ولا يوجد في اللغة العربيّة لفظٌ خاصّ يقابل هذا النحو من الوجود، وإنّما هو هيئة تُفهم من العلاقة بين زيد والكتابة، ولكن يوجد هناك لفظٌ خاصّ يقابل هذا النحو من الوجود في اللغة الفارسيّة وهو لفظ (است) في قولنا: (زيد كاتب است)، فإنّ هذا اللفظ إشارة إلى هيئة الربط الخاصّة في اللغة العربيّة، ويمكن أن يُضاف لفظ (هو) في اللغة العربيّة للإشارة إلى هذا النحو من الوجود الرابط بين معنيين مستقلّين وهما الموضوع والمحمول،

---

(١) **المواقف**، عضد الدِّين الإيجي، دار الجيل، بيروت: ج١ ص٢٣٨

فيُقال: زيد هو كاتب، فإنّ ضمير (هو) في هذه الجملة وإن كان واجب الإضمار، إلّا أنّه في قوّة الموجود ويشير إلى الوجود الرابط.

والاستدلال في المقام يرتكز على هذا النحو الثاني من الوجود، وهو الوجود الرابط، فإنّه مشتركٌ معنويّ في جميع القضايا. فعندما يُقال: زيد قائم، وعمرو نائم، وخالد كاتب، فإنّ الوجود الرابط في هذه القضايا واحد، وهو إثبات المحمول للموضوع واتّحادهما وجوداً، ولا معنى لأن يكون هذا النحو من الوجود مختلفاً باختلاف الموضوعات والمحمولات، فهو واحدٌ ومشترك معنويّ بين جميع تلك القضايا وليس الاختلاف بينها إلّا من جهة اختلاف الموضوعات والمحمولات، فإنّ الرابط الذي يُفيد إثبات شيء لشيء واحدٌ في الجميع.

هذا تمام الكلام في المقدّمة الأولى.

المقدّمة الثانية: إنّ هناك سنخيّة بين الوجود المستقلّ المحمولي وبين الوجود الرابط، فالوجود الرابط يسانخ الوجود المستقلّ، وليس بينهما اختلاف نوعيّ.

قال العلّامة الطباطبائي في هذا المجال: «فتقرّر أنّ اختلاف الوجود الرابط والمستقلّ ليس اختلافاً نوعيّاً، بأن لا يقبل المفهوم غير المستقلّ ـ الذي يُنتزع من الرابط ـ التبدّل إلى المفهوم المستقلّ المنتزع من المستقلّ»[1].

إذن: فالوجود الرابط من سنخ الوجود المستقلّ، وحيث إنّ الوجود الرابط مشترك معنويّ كما تبيّن في المقدّمة الأولى، فكذلك الوجود المستقلّ مشترك المعنى بين مصاديقه، لأنّ أحدهما يُسانخ الآخر، وليس بينهما تغايرٌ نوعيّ.

ولكنّ هذا الدليل إنّما يتمّ على مبنى مَن يرى السنخيّة وعدم التغاير النوعي بين الوجود المستقلّ والوجود الرابط، كما ذهب إلى ذلك السيّد العلّامة في نهاية الحكمة، وأمّا على مبنى مَن يرى أنّ الاختلاف بينهما اختلافٌ نوعيّ، فلا يتمّ

(١) **نهاية الحكمة**، محمّد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ص٣٠.

الاستدلال المذكور، وقد صرّح صدر المتألّهين بالتغاير النوعيّ بين هذين النحوين من الوجود، كما سيأتي في الفصل التاسع تحت عنوان (في الوجود الرابطي)، حيث قال: «وقد اختلفوا في كونه ـ أي الوجود الرابط ـ غير الوجود المحمولي بالنوع أم لا، ثمّ تحقّقه في الهليّات البسيطة أم لا، والحقّ هو الأوّل في الأوّل، والثاني في الثاني»[1]، فبناءً على هذا لا يتمّ ما ذكره من الاستدلال. نعم، يتمّ هذا الاستدلال على القول بالسنخيّة بين الوجودين.

الدليل الرابع: الجناس والإيطاء في الشعر

ذكر أهل البلاغة والأدب في مبحث المحسّنات اللفظيّة من علم البديع: أنّ من محسّنات اللفظ «الجناس»، وهو تشابه لفظين في النطق، واختلافهما في المعنى.

والجناس في الشعر استعمال لفظٍ واحد في القافية له معانٍ متعدّدة، ويسمّى بـ«التجنيس» وهو من محسّنات الشعر.

ويقابله «الإيطاء» في الشعر وهو أن يكرّر الشاعر كلمةً بعينها في القافية، بحيث تكون الكلمتان متّفقتين لفظاً ومعنىً، من دون أن يفصل بين الكلمتين بعدد معيّن من الأبيات، ويُعدّ هذا النحو من التكرار نقصاً في قافية الشعر.

وصدر المتألّهين يقول: لو أنّ شاعراً جعل لفظ الوجود قافيةً في جميع أبيات قصيدته، فإنّ السامع يشعر بالتكرار في القافية، وهو ما يسمّيه أدباء الشعر بالإيطاء المذموم، وهذا بخلاف ما لو جعل لفظ العين قافية في جميع أبياته، فإنّ السامع لا يرى تكراراً في القافية، بل هو من «الجناس» الذي يُعدّ من محسّنات الشعر، وليس هذا إلّا للاشتراك المعنوي في لفظ «الوجود» والاشتراك اللفظي في لفظ «العين»، فلولا علم السامع بأنّ المفهوم من لفظ الوجود واحد معنويّ في

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر المتألّهين، مصدر سابق: ج١ ص٧٩.

جميع القوافي لم يحكم بالتكرار والإيطاء في الشعر، بخلاف لفظ العين، حيث لم يشعر السامع بالتكرار؛ للاختلاف في المعنى والتجانس في اللفظ فحسب.

فهذا كلّه شاهد على الاشتراك المعنوي في الوجود، وقد أشار إلى هذا، الشاهد الحكيم السبزواري في منظومته، حيث قال:

ممّا به أُيّد الادّعاء　　　　أنْ جعله قافية إيطاء

ثمّ قال في شرحه لهذا الشاهد: «أي جعل الوجود قافية لأبيات إيطاء، وهو تكرار القافية المعيب عند البلغاء، فدلَّ على أنّ له معنى واحداً، ولو كان مشتركاً لفظيّاً لم يلزم من الجعل المذكور إيطاء، كما لو جعل لفظ العين قوافي الأبيات، بل ينبغي أن يحكم بالتحسين، لأنّه يصيّرها من باب تجنيس القافية المعدود من المحسّنات البديعيّة»[1].

وهذا الشاهد أورده الفخر الرازي في شرحه على إشارات الشيخ الرئيس، بنفس الألفاظ التي ذكرها صدر المتألّهين في المقام، فلاحظ[2].

هذا تمام الكلام في الأدلّة التي ذكرها صدر المتألّهين لإثبات الاشتراك المعنوي في الوجود، وقد اتّضح أنّ هذه الأدلّة بمجموعها شواهد ومنبّهات إلى الدليل الأساس في المقام، وهو أنّ الاشتراك المعنوي وجدانيّ وقريب من الأوّليات، وبهذا يتمّ الكلام في المبحث الأوّل.

---

(١) **شرح المنظومة**، قسم الحكمة، الحكيم السبزواري، مصدر سابق: ص١٧ ـ ١٨.

(٢) **شرح إشارات الشيخ**، الفخر الرازي، الفصل السابع عشر من النمط الرابع: ص٣٠٥، ط. مصر.

المبحث الثاني

في أنّ مفهوم الوجود محمول على مصاديقه بالتشكيك

لقد تعرّض المصنّف في هذا الفصل إلى مسألة التشكيك في الوجود، وحاول إثبات أنّ مفهوم الوجود محمول على مصاديقه بنحو التشكيك لا التواطؤ. ولكي يتّضح البحث في هذه المسألة، لابدّ من الوقوف عند جملة من المقدّمات:

المقدّمة الأولى: الاستطراد في ذكر مسألة التشكيك

لابدّ أن يُعلم بأنّ صدر المتألّهين ليس بصدد الاستدلال وإقامة البرهان أو ذكر الأقوال في المسألة، وإنّما تعرّض لمسألة التشكيك في الوجود استطراداً بمناسبة ذكره لمسألة الاشتراك المعنوي في مفهوم الوجود، وذلك للارتباط الوثيق بين المسألتين كما سيأتي لاحقاً، وتفصيل هذه المسألة مع أدلّتها والأقوال فيها سيأتي في أواخر هذا الجزء الأوّل من الأسفار في فصل الشدّة والضعف، تحت عنوان «تنبيهٌ تفصيليّ».

المقدّمة الثانية: الارتباط بين مسألة التشكيك ومسألة الاشتراك المعنوي

ليس المفهوم في المنطق ـ بما هو مفهوم ـ ينقسم إلى المشكّك والمتواطي، وإنّما المفهوم ينقسم أوّلاً إلى كلّي وجزئي، ثمّ ينقسم المفهوم الكلّي بعد ذلك إلى مشكّك ومتواطي، وليس للمفهوم الجزئي مصاديق متعدّدة لكي يُبحث في أنّه يُحمل عليها بنحو التشكيك أو التواطي، والمشترك اللفظي من هذا القبيل، وذلك لأنّ المفهوم لو كان مشتركاً لفظيّاً فإنّه يكون من المفاهيم الجزئيّة ـ بحسب الاصطلاح المنطقي ـ إذ إنّ كلّ لفظ فيه موضوع بإزاء مصداقه الخاصّ في الواقع الخارجي؛ ولذا ذكرنا في مطلع الحديث عن هذا الفصل أنّ الدخول في المبحث

الثاني متفرّع على نتيجة القول في المبحث الأوّل، فلابدّ أن يثبت في الرتبة السابقة الاشتراك المعنوي في مفهوم الوجود، ثمّ يقع الكلام بعد ذلك في أنّ هذا المفهوم الواحد هل يُحمل على مصاديقه بنحو التشكيك أو التواطي؟ وأمّا إذا قلنا بالاشتراك اللفظي في مفهوم الوجود، فإنّه لا يوجد لدينا مفهومٌ واحدٌ كلّي كي يبحث في كيفيّة حمله على مصاديقه، أي من السالبة بانتفاء الموضوع.

والحاصل: أنّ التشكيك والتواطي من أقسام المفهوم الكلّي وليسا من أقسام المفهوم الجزئي، والمشترك اللفظي من المفاهيم الجزئيّة، إذ بإزاء كلّ معنى منه مصداق واحد، فلا معنى لانقسامه إلى المتواطي والمشكّك، وإنّما يختصّ ذلك بالمشترك المعنوي، لأنّه من المفاهيم الكليّة.

المقدّمة الثالثة: الوجه في تسمية المفهوم بالمشكّك

الوجه في تسمية المفهوم بالمشكّك: أنّ السامع يقع في الشكّ بأنّ هذا المفهوم مشترك معنويّ أو مشترك لفظيّ؛ لأنّ مقتضى الاشتراك المعنوي أن تكون المصاديق واحدة في الخارج، مع أنّ الناظر يرى أنّ المصاديق متعدّدة ومختلفة في الواقع الخارجي، وهذا الاختلاف الخارجي بين المصاديق مع وحدة المفهوم معنىً يؤدّي إلى حالة من التشكيك في كيفيّة صدق المفهوم وانطباقه على مصداقه، وأنّه بنحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي، ولذا سمّيت مفاهيم كهذه بالمفاهيم المشكّكة، ويُطلق التشكيك على كيفيّة صدقها وانطباقها على مصاديقها المتعدّدة.

المقدّمة الرابعة: التشكيك العامّي والتشكيك الخاصّي

يُشترط في التشكيك بصورة عامّة وجود كثرة حقيقيّة من جهة، ووجود وحدة حقيقيّة من جهة أخرى، وذلك لأنّنا ذكرنا بأنّ التشكيك هو كيفيّة خاصّة في انطباق المفهوم المشترك في معناه على مصاديقه المتعدّدة والمتكثّرة، فلو انتفت جهة الكثرة لا يكون المصداق إلّا واحداً جزئيّاً، ولو انتفت جهة الوحدة

وتباينت المصاديق تبايناً كلّياً فلا اشتراك بينها بحسب المفهوم، وفي كلتا الحالتين لا يبقى مورد للتشكيك كما تقدّم.

وفي هذا الضوء يتّضح أنّ مطلق التشكيك لابدّ أن تتوافر فيه أمور أربعة:

١. المفهوم الكلّي المشترك الذي ينطبق على مصاديقه بالتشكيك.

٢. المصاديق التي ينطبق عليها ذلك المفهوم الكلّي.

٣. حيثيّة الوحدة والاشتراك بين المصاديق.

٤. حيثيّة الكثرة والاختلاف بين تلك المصاديق، وهي جهة ما به الامتياز.

ثمّ إنّ المناطقة والفلاسفة قسّموا التشكيك إلى قسمين أساسيّين:

القسم الأوّل: التشكيك العامّي.

القسم الثاني: التشكيك الخاصّي.

ونحاول فيما يلي إيضاح كلا القسمين:

القسم الأوّل: التشكيك العامّي

وهو التشكيك الذي تكون جهة الكثرة والاختلاف فيه مغايرة لجهة الوحدة والاشتراك، أي: إنّ حيثيّة الاختلاف في شيء وحيثيّة الاتّفاق والاشتراك في شيء آخر، ويُعبّر عنه أيضاً بأنّ ما به الامتياز غير ما به الاشتراك.

ومثال ذلك: أنّ الوجود يصدق على الأب والابن معاً، ولكن صدقه على الأب مقدَّم على صدقه على الابن، فهنا جهة الاتّفاق والاشتراك هي الوجود، ولكن جهة الاختلاف والافتراق هي الزمان، حيث إنّ زمان وجود الأب مقدّمٌ على زمان وجود الابن. فما به الامتياز هو الزمان، وما به الاشتراك هو الوجود.

ومن أمثلة ذلك أيضاً: الماهيّات المشتركة ببعض الذات والمتمايزة ببعضها الآخر، كالإنسان والبقر والغنم والطائر ونحوها، فما به الاتّفاق فيها هو الجزء المشترك وهو الحيوان، وما به الامتياز هو الجزء المختصّ وهي الفصول. فما به

الاشتراك غير ما به الامتياز.

وهذا هو الذي يُعبّر عنه بالتشكيك العامّي، وسمّي بذلك لأنّ هذا النوع من الاشتراك والامتياز هو المألوف في أذهان عامّة الناس، وهو في الواقع ليس تشكيكاً حقيقيّاً، فهو متواطي بحسب الموازين الفلسفيّة، وإن كان مشكّكاً بحسب نظر العرف وعامّة الناس. وهذا النحو من التشكيك خارج عن محلّ البحث في هذا الفصل.

القسم الثاني: التشكيك الخاصّي

وهو التشكيك الذي تكون فيه جهة الكثرة والاختلاف عين الوحدة والاشتراك، أي: إنّ ما به التمايز والاختلاف ذات ما به الاتّفاق والاشتراك، ويعبّر عنه أيضاً بأنّ ما به الكثرة والامتياز يعود إلى ما به الوحدة والاشتراك.

ولكي يتّضح هذا النحو من التشكيك نذكر له مثالاً عرفيّاً، وآخر عقليّاً:

أمّا المثال العرفي فهو النور الحسّي، حيث نجد أنّ النور الشديد والنور الضعيف يختلف أحدهما عن الآخر بشدّة الأوّل وضعف الثاني، ولكن هذا لا يعني أنّ الشدّة في الشديد أو الضعف في الضعيف شيء آخر غير النور، بل النور الشديد ليس فيه شيء سوى النور، كما أنّ النور الضعيف أيضاً ليس فيه شيء سوى النور، ولكنّهما مختلفان في الوقت ذاته من جهة المغايرة بين درجتي الشدّة والضعف، فإذا لاحظنا حيثيّة ما به الامتياز لم نجد فيها شيئاً سوى النور، وإذا نظرنا إلى حيثيّة ما به الاشتراك فهي أيضاً في ذات النور وليس في شيء آخر، إذ المفروض أنّ الشدّة والضعف لم يخرجا عن حقيقة النور.

وقد أشار إلى هذا المثال العلّامة الطباطبائي في «بداية الحكمة» حيث قال: «فالنور الشديد شديد في نوريّته التي يشارك فيها النور الضعيف، والنور الضعيف ضعيف في نوريّته التي يشارك فيها النور الشديد، فليست شدّة الشديد منه جزءاً

مقوّماً للنوريّة حتّى يخرج الضعيف منه، ولا عرضاً خارجاً عن الحقيقة، وليس ضعف الضعيف قادحاً في نوريّته، ولا أنّه مركّب من النور والظلمة لكونها أمراً عدميّاً، بل شدّة الشديد في أصل النوريّة، وكذا ضعف الضعيف. فللنور عرْض عريض باعتبار مراتبه المختلفة بالشدّة والضعف»[1].

وأمّا المثال العقلي فهو العدد ومراتبه المختلفة والمتغايرة فيما بينها، فعندما نأخذ مرتبتين من العدد كالاثنين والثلاثة، نجدهما مختلفين بشهادة اختلاف الآثار واللوازم المترتّبة عليهما، فإنّ الاثنين زوج يقبل القسمة إلى متساويين، والثلاثة فرد لا يقبل القسمة إلى متساويين، فهما مشتركان في العدديّة؛ لأنّ الاثنين والثلاثة كلاهما عددٌ حقيقةً، ويختلفان في العدديّة أيضاً؛ لأنّ اختلافهما بحسب المرتبة وليست هي شيئاً غير العدد، فما به الاشتراك والاتّفاق هو العدديّة، وما به الاختلاف والتمايز هو العدديّة أيضاً، فيكون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك، وما به الاشتراك والاتّفاق عين ما به الامتياز والاختلاف.

وهذا القسم من التشكيك هو محلّ البحث في المقام، لأنّ المدّعى في هذا الفصل أنّ مفهوم الوجود ينطبق على حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة، متمايزة بالشدّة والضعف والتقدّم والتأخّر، فيرجع ما به الامتياز فيها إلى ما به الاشتراك، وما به الاختلاف يرجع إلى ما به الاتّحاد.

وحصيلة الكلام في التشكيك الخاصّي أنّه يستند إلى أركان أربعة[2]:

١. وجود الوحدة الحقيقيّة.

٢. وجود الكثرة الحقيقيّة.

---

(١) **بداية الحكمة**، محمّد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ص١٧.

(٢) سيأتي في أواخر الجزء الأوّل من هذا الكتاب في المبحث الخاصّ بالتشكيك، التعرّض للأركان التي ذكرها جملة من المتأخّرين للتشكيك الخاصّي، والمناقشة فيها.

٣. رجوع ما به الوحدة والاتّحاد إلى ما به الكثرة والامتياز.

٤. رجوع ما به الكثرة والامتياز إلى ما به الوحدة والاتّحاد.

المقدّمة الخامسة: التشكيك في مصداق الوجود لا في مفهومه

لكي يصدق أيّ مفهوم على أيّ مصداق، لابدّ من توافر أمور ثلاثة:

الأوّل: المفهوم.

الثاني: المصداق الخارجي.

الثالث: حيثيّة الصدق، بمعنى ضرورة وجود حيثيّة في المصداق استحقّ في ضوئها حمل هذا المفهوم الخاصّ عليه دون ذاك، ولولا هذه الحيثيّة لأمكن صدق كلّ مفهوم على كلّ مصداق، وهو باطل بالضرورة.

وموضوع التشكيك المبحوث عنه في المقام هو المصداق الخارجي، فالمصاديق الخارجيّة هي التي تتّصف بالتفاوت والتشكيك، ولا معنى لأن يكون المفهوم بما هو مفهوم مشكّكاً، لأنّ المفهوم ينطبق على مصاديقه ويُحمل عليها بنحو واحد وعلى حدٍّ سواء، من دون أيّ تفاوت أو تشكيك في الصدق.

وكذلك لا معنى لأن تكون حيثيّة الصدق هي المنشأ في حصول التشكيك، وذلك لأنّ حيثيّة الصدق إنّما تختلف وتتفاوت تبعاً لاختلاف المصاديق الخارجيّة وتفاوتها في الخارج، وأمّا إذا كان المصداق في الخارج واحداً، فإنّ حيثيّة الصدق أيضاً لا تكون إلّا واحدة.

إذن فالتشكيك في الحقيقة وصفٌ للمصداق الخارجي، وإذا وصف المفهوم بأنّه مُشكّك، فهو وصفٌ بحال متعلّق الشيء، أي: إنّ التشكيك وصفٌ حقيقيّ لمتعلّق المفهوم وهو المصداق الخارجي، ونسبته إلى المفهوم نسبةٌ مجازيّة، باعتبار العلاقة والاتّحاد الحاصل بين المفهوم وبين المصداق (المتعلّق)، فيُنسب حكم أحد المتّحدين إلى المتّحد الآخر.

وهذا ما أشار له صدر المتألّهين في هذا الفصل من الكتاب، حيث قال: «فالتقدّم والتأخّر والكمال والنقص والقوّة والضعف في الوجودات بنفس هويّاتها، لا بأمرٍ آخر»[(١)].

كما أشار إلى ذلك الطباطبائي في حاشيته على الكتاب، حيث قال: «البيان السابق إنّما ينتج التفاوت بين مصاديق الوجود، لا بين الحصص المتصوّرة لمفهومه، فالتشكيك حقيقة في حقيقة الوجود لا في مفهومه، إلّا بالعرض، وهو المراد بقوله: إنّ الوجود بحسب المفهوم أمرٌ عامّ، يحمل على الموجودات بالتفاوت»[(٢)].

فما ذكره صدر المتألّهين في مطلع هذا الفصل، من أنّ مفهوم الوجود مشترك محمول على ما تحته حمل التشكيك لا حمل التواطؤ، إنّما هو بعلاقة العرض والمجاز، وإلّا فإنّ الحكم لحقيقة الوجود لا مفهومه.

قال الشيخ حسن زاده الآملي في تعليقته على الكتاب: «هذا النحو من التشكيك صادق في مراتب الموجودات التي هي الأعيان الخارجة، وكان عقد الفصل في أنّ مفهوم الوجود العامّ محمول على ما تحته حمل التشكيك، إلّا أنّه لمّا أثبت أوّلاً أنّ مفهوم الوجود مشترك فيه بين الموجودات مطلقاً، تمسّك هاهنا بتفاوت الوجودات العينيّة بالأمور التي أشار إليها، ثمّ استنتج منه أنّ مفهوم الوجود العامّ يُحمل عليها بالتشكيك»[(٣)].

ثمّ إنّنا عندما نقول بالتشكيك في المصداق الخارجي للوجود، لا نريد من ذلك حصول التشكيك في كلّ مرتبة وحصّة من حصص الوجود، وإنّما المقصود هو الوجود بشراشره وبما له من الكثرة والمراتب المختلفة، فالتشكيك حكمٌ

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة،** صدر المتألّهين، مصدر سابق: ج١ ص٣٧.

(٢) المصدر السابق، الحاشية رقم (١).

(٣) المصدر السابق، تصحيح وتعليق الشيخ حسن حسن زادة الآملي: ج١ ص٦٢.

للوجود بجميع مراتبه، أي: إنّ الحكم بالتشكيك على الوجود بنحو العموم المجموعي لا بنحو العموم الاستغراقي، وإلّا فإنّ كلّ حصّة من حصص الوجود كالواجب مثلاً لا يتّصف بأنّه مشكّك، وهكذا الحال بالنسبة إلى سائر الممكنات، فإنّ كلّ واحد منها بمفرده لا يتّصف بالتشكيك، وهذا بخلاف جملة من الأحكام الأخرى للوجود، كالأصالة في قولنا: الوجود أصيل، فإنّها حكم لكلّ مرتبة ومصداق من مصاديق الوجود.

بعد أن اتّضحت هذه المقدّمات المهمّة في مبحث التشكيك، نعود إلى ما ذكره صدر المتألّهين في هذا الفصل، حيث تعرّض إلى نقطتين أساسيّتين في المقام:

١. الدليل على ثبوت مبدأ التشكيك

استدلّ المصنّف لإثبات مبدأ التشكيك في مفهوم الوجود بالنسبة لانطباقه على مصاديقه، بما نجده من التمايز والاختلاف والتفاوت بين المصاديق الخارجيّة لحقيقة الوجود؛ حيث نلاحظ أنّ بعض الموجودات متقدّمة بالطبع على بعضها الآخر، ويُطلق التقدّم بالطبع على ما يشمل تقدّم العلّة التامّة أو الناقصة، بأجزائها وشرائطها على المعلول، فإنّ العلّة سواء كانت تامّة أم ناقصة، متقدّمة على معلولها بالوجود.

كما أنّنا نلاحظ أيضاً: أنّ الوجود في بعض الموجودات مقتضى ذاته، ولا يحتاج إلى سببٍ وراء ذاته لاتّصافه بالوجود كما في الواجب تعالى، ولكنّنا نرى أنّ الوجود في البعض الآخر من الموجودات مغاير لها وزائد على ذواتها، وهي تفتقر في اتّصافها به إلى علّة وسبب خارجيّ كما هو الحال في سائر الممكنات.

ولا شكّ أنّ الموجود الذي لا سبب له، متقدّم بالطبع وبالوجود على جميع الموجودات من ذوات الأسباب، وهو أولى بالموجوديّة من غيره، وكذا الحال في العقول الفعّالة والمؤثّرة في ما دونها، فإنّها متقدّمة بالطبع أيضاً على ما يليها من

الموجودات، وهكذا الجوهر أيضاً متقدّم بالوجود على وجود العرض، هذا من حيث التقدّم والتأخّر بالوجود.

وبعض الموجودات أيضاً أتمّ وأقوى في الوجود من بعضها الآخر، فإنّ عالم العقول والمجرّدات أقوى وأتمّ في الوجود من عالم المادّة، خصوصاً المادّة الأولى التي هي في غاية الضعف والفقر والاحتياج، وليست لها من ذاتها إلّا القابليّة والاستعداد.

إذن: ثبت أنّ الوجودات الخارجيّة والهويّات العينيّة تتّصف بالكثرة والتفاوت في الواقع الخارجي، فبعضها متقدّم وبعضها متأخّر في الوجود، كما أنّ بعضها أقوى وأتمّ من بعضها الآخر، وسيأتي في البحوث اللاحقة إثبات أنّ الوجود بسيط ولا غير له خارجاً عن ذاته، ويُستنتج من ذلك: أنّ هذا النحو من الكثرة والتفاوت مقوّم للوجود، بمعنى أنّه فيه وغير خارج منه، وإلّا لكان جزءاً منه ولا جزء للوجود، أو كان حقيقةً خارجة منه، ولا خارج من الوجود، فثبت أنّ الكثرة والتفاوت بنفس الوجود، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، فقد أثبت المصنّف في المبحث السابق أنّ الوجود بمفهومه مشترك معنوي، يُحمل على مصاديقه بمعنىً واحد، فنحن ننتزع من حقيقة الوجود بجميع مراتبها ومصاديقها مفهوم الوجود الواحد، ومن الممتنع انتزاع مفهومٍ واحدٍ من مصاديق كثيرة بما هي كثيرة، من دون أن ترجع تلك الكثرة إلى نحو من أنحاء الوحدة. فكما أنّ الكثرة والتمايز والتفاوت بالوجود لا غير، كذلك الوحدة والاتّفاق والاشتراك ليس إلّا بالوجود، فرجع ما به الكثرة والامتياز إلى ما به الوحدة والاشتراك، وهذه هي شرائط وخصائص التشكيك الخاصّي كما تقدّم، فالوجود حقيقة واحدة ذات مصاديق ومراتب مختلفة بالتقدّم والتأخّر والشدّة والضعف والتمام والنقص ونحو ذلك، فالتقدّم والتأخّر وكذا القوّة والضعف بذات الوجود، لا بأمر خارج عن نفس هويّته.

وبناءً على هذا التصوّر فإنّ الوجود الواقع في أيّ مرتبة من المراتب لا يمكن

أن يقع في مرتبة أخرى سابقة أو لاحقة، لأنّ مرتبته الخاصّة نفس هويّته وعين ذاته سواء كانت متقدّمة أو متأخّرة وسواء كانت شديدة أو ضعيفة، وليس تقدّمه أو تأخّره عارضين على الوجود كي تبقى الذات ويُسلب العرض، وذلك من قبيل الأعداد، فإنّ الأربعة مثلاً متأخّرة بذاتها عن الثلاثة، ولا يمكن سلب التقدّم والتأخّر عنهما مع بقاء ذاتيهما، كذلك نظام عالم الوجود كالنظام العددي.

إذن: أثبت المصنّف بهذا البيان التشكيك في حقيقة الوجود ومصاديقه الخارجيّة، ومن هنا نفهم أنّ منشأ التشكيك الخاصّي هو الوجود الخارجي، لا المفهوم بما هو مفهوم، وليست نسبة التشكيك إلى المفهوم إلّا نسبة ووصف بحال متعلّق الشيء.

٢. إنكار التشكيك في الماهيّة

إنّ ما أثبتناه من التفاوت بالتقدّم والتأخّر أو الشدّة والضعف، إنّما هو لحقيقة الوجود في الخارج، وليس للماهيّة في ذلك نصيب.

إن قلت: إنّ المشّائين قد ذكروا أنّ العقل مثلاً متقدّم بالطبع على الهيولى، وأنّ الهيولى أو الصورة متقدّمان بالطبع على الجسم، ومن الواضح أنّ هذه الأمور ـ كالعقل والهيولى والصورة والجسم ـ كلّها من الماهيّات، ومعنى ذلك أنّ التقدّم والتأخّر قد يقع بين الماهيّات أيضاً.

قلت: ليس مراد المشّائين أنّ ماهيّة الصورة مثلاً متقدّمة بالطبع على ماهيّة الجسم، بل المقصود أنّ وجود الصورة متقدّم على وجود الجسم بالطبع، وكذا وجود العقل متقدّم بالطبع على وجود الهيولى.

بيان ذلك: إنّ الموجودات التي يحصل فيها التقدّم والتأخّر على قسمين:

القسم الأوّل: أن يكون ما فيه التقدّم وما به التقدّم شيئاً واحداً [1]، كتقدّم

---

(١) ما فيه التقدّم: سبب التقدّم وملاكه. وما به التقدّم: الشيء الذي يقع متقدّماً على غيره.

أجزاء الزمان بعضها على بعض، فعندما نقول مثلاً: إنّ يوم الأحد متقدّم على يوم الاثنين، يكون ما فيه التقدّم وملاكه هو ذات أجزاء الزمان وهما الأحد والاثنين، وما به التقدّم أيضاً ذات أجزاء الزمان، فأجزاء الزمان هي المتقدّمة والمتأخّرة وهي ملاك التقدّم والتأخّر، فيكون التقدّم والتأخّر فيها بنفس هويّاتها المتجدّدة، لا بأمرٍ خارجٍ عارضٍ لها.

القسم الثاني: أن يختلف ما فيه التقدّم عمّا به التقدّم، أي: إنّ المتقدّم والمتأخّر شيء، وملاك التقدّم والتأخّر شيء آخر، كتقدّم الإنسان الذي هو الأب على الإنسان الذي هو الابن، فإنّ ما فيه التقدّم والتأخّر فيهما هو الزمان، أو الوجود ـ بناءً على أنّ وجود الأب علّة مُعدّة لوجود الابن ـ ولكن ما به التقدّم والتأخّر شيء آخر وهو الأبوّة والبنوّة.

كذلك الحال في الأجسام، فإنّ تقدّم بعضها على بعض ليس بنفس جسميّتها وإنّما بأمر خارج عنها وهو الوجود، فالوجود هو الملاك في تقدّم بعض الأجسام وتأخّر بعضها الآخر، وهكذا الحال في العلّة والمعلول، فإنّ العلّة متقدّمة على المعلول بوجودها، وليس ملاك التقدّم والتأخّر مفهوم العليّة أو ماهيّة العلّة. فما فيه التقدّم والتأخّر هو الوجود، وما به التقدّم والتأخّر هي العليّة والمعلوليّة.

والتقدّم والتأخّر والكمال والنقص والقوّة والضعف في الوجودات بنفس هويّاتها، لا بأمر آخر، فهو من قبيل القسم الأوّل، كتقدّم أجزاء الزمان بعضها على بعض، أي يكون ما فيه التقدّم وما به التقدّم شيئاً واحداً.

وأمّا التقدّم والتأخّر في الأشياء والماهيّات، فهو بنفس وجوداتها لا بأنفسها، فتكون من قبيل القسم الثاني، أي: إنّ ما فيه التقدّم غير ما به التقدّم.

والحاصل: أنّ الوجود بحسب المفهوم أمرٌ عامّ ومشترك معنويّ، يُحمل على الموجودات الخارجيّة بالتفاوت والتشكيك لا بالتواطؤ.

أضواء على النصّ

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: **(فهو قريب من الأوّليات).**

أي من الوجدانيّات الواضحة، والتي يدركها الحسّ الباطن بنحو يجعلها قريبة من الأوّليات، والأوّليات أعلى درجة في البداهة من سائر البديهيّات، لأنّ العقل يصدّق بها لذاتها من دون سبب خارج عنها، بخلاف الوجدانيّات التي يصدّق بها العقل بواسطة الحسّ الباطن، كالتصديق بوجود الألم والخوف ونحوهما.

ولابدّ من الالتفات إلى أنّ البديهيّات عموماً تختلف وتتفاوت من حيث شدّه الوضوح وعدمه، ومن هنا قد تكون بعض القضايا الوجدانيّة أشدّ وضوحاً من بعضها الآخر، كما هو الحال في المقام، حيث يدّعي المصنّف أنّ مسألة الاشتراك المعنوي في مفهوم الوجود من المسائل الوجدانيّه الواضحة التي تقرب من الأوّليات.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: **(فإنّ العقل يجد بين موجود وموجود...).**

هذا شاهد ذكره المصنّف للتنبيه على ما ادّعاه من البداهة الوجدانيّة للاشتراك المعنوي لمفهوم الوجود، وقد تقدّم بيانه.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: **(وليست هذه لأجل كونها متّحدة في الاسم).**

هذا جواب على إشكال مقدّر، حاصله: أنّ المنبّه المذكور أعمّ من المدّعى. والمراد من الإسم في تعبير المصنّف هو اللفظ.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: **(وهذه الحجّة راجحة).**

مراده من هذه الحجّة كون الاشتراك المعنوي قريباً من الأوّليات.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: **(والعجب أنّ من قال...).**

هذه هي الحجّة السادسة التي ذكرها الفخر الرازي في المباحث المشرقيّة، (ج١ ص١١١).

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: **(وأيضاً الرابطة في القضايا والأحكام).**

هذا هو الدليل أو الشاهد الثالث لإثبات الاشتراك المعنوي في مفهوم الوجود. والقضايا في عبارته تختلف عن الأحكام، فإنّ القضيّة عبارة عن الموضوع والمحمول والنسبة القائمة بينهما، وأمّا الحكم فهو الإذعان الذي هو فعل من أفعال النفس.

• قوله قُدّسَ سِرُّه: (**ومن الشواهد أنّ رجلاً لو ذكر شعراً...**).

هذا هو الدليل أو الشاهد الرابع الذي ذكره المصنّف في المقام، وهو شاهد أدبيّ. وقد جاء هذا الشاهد في شرح الإشارات للفخر الرازي (المجلّد الثالث، الفصل السابع عشر من النمط الرابع، ص٣٢).

• قوله قُدّسَ سِرُّه: (**ولولا أنّ العلم الضروري حاصل...**).

مراده من العلم الضروري هو اليقينيّات البديهيّة، وتسمّى بالضروريّات؛ لأنّ النفس تضطرّ إلى قبولها والتصديق بها.

• قوله قُدّسَ سِرُّه: (**وأمّا كونه محمولاً على ما تحته بالتشكيك**).

الضمير في قوله (كونه) يعود إلى مفهوم الوجود، ومراده من التشكيك في المقام هو التشكيك الخاصّي الذي يرجع الامتياز فيه إلى ما به الاشتراك، وقد ذكرنا سابقاً بأنّ نسبة التشكيك إلى المفهوم إنّما هو وصف بحال المتعلّق، لأنّ الذي يتّصف بالتشكيك حقيقةً هو المصداق الخارجي لا المفهوم الذهني.

• قوله قُدّسَ سِرُّه: (**وفي بعضها أقدم بحسب الطبع من بعض**).

ذكروا في الفلسفة أقساماً مختلفة للتقدّم والتأخّر، وقد أوصلها بعضهم إلى تسعة أقسام[1]. ومن جملة الأقسام التي ذكروها في المقام: التقدّم والتأخّر بالطبع، والتقدّم والتأخّر بالعليّة.

أمّا التقدّم والتأخّر بالطبع: فهما تقدّم العلّة الناقصة على المعلول وتأخّر

(١) لاحظ: **نهاية الحكمة**، محمّد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ص٢٢٥ ـ ٢٢٦.

معلولها عنها، بحيث يرتفع المعلول بارتفاعها، ولا يجب وجوده بوجودها، فهو تقدّم وتأخّر بالوجود لا بالوجوب.

وأمّا التقدّم والتأخّر بالعليّة: فهما تقدّم العلّة التامّة على معلولها وتأخّر معلولها عنها، بحيث يجب وجوده بوجودها، فهو تقدّم وتأخّر بالوجوب.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**فالوجود الذي لا سبب له أولى بالموجوديّة من غيره**).

هذه الأوّلويّة هي الأوّلويّة بالحقّ، وهذا قسمٌ تاسعٌ أضافه صدر المتألّهين لأقسام التقدّم والتأخّر، وهو عبارة عن تقدّم وجود العلّة التامّة على وجود معلولها وتأخّر وجود معلولها عن وجودها، فهو تقدّم وتأخّر للعلّة التامّة بالوجود، وهذا غير التقدّم والتأخّر بالعليّة، لأنّ التقدّم والتأخّر بالعليّة تقدّم وتأخّر بالوجوب لا بالوجود؛ قال صدر المتألّهين في صدد بيانه لهذا النحو من التقدّم والتأخّر: «وثانيهما هو التقدّم بالحقّ والتأخّر به، وهذا ضربٌ غامضٌ من أقسام التقدّم والتأخّر... وبالجملة: وجود كلّ علّة موجبة، يتقدّم على وجود معلولها الذاتي هذا النحو من التقدّم؛ إذ الحكماء عرّفوا العلّة الفاعلة بما يؤثّر في شيء مغاير للفاعل، فتقدّمُ ذات الفاعل على ذات المعلول تقدّمٌ بالعليّة، وأمّا تقدّم الوجود على الوجود فهو تقدّمٌ آخر غير ما بالعليّة؛ إذ ليس بينهما تأثير ولا تأثّر ولا فاعليّة ولا مفعوليّة، بل حكمها حكم شيءٍ واحدٍ له شؤون وأطوار، وله تطوّر من طور إلى طور، وملاك التقدّم في هذا القسم هو الشأن الإلهي»[1].

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**وهو متقدّم على جميع الموجودات بالطبع**).

أي: إنّ الوجود الذي لا سبب له، متقدّم على جميع الموجودات بالوجود، بمعنى أنّه علّة ناقصة على أقلّ تقدير لجميع الموجودات، فإن كان الموجود الذي لا سبب له علّة تامّة لمعلوله، فهو متقدّم عليه بالوجود وبالوجوب، وإن كان علّة

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر المتألّهين: ج٣ ص٢٥٧ ـ ٢٥٨.

ناقصة للمعلول؛ لاحتياج المعلول إلى شرائط أخرى لكي يوجد، فهو متقدّم بالوجود، أي بالطبع.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: **(وكذا كلّ واحد من العقول الفعّالة على وجود تاليه)**.

هذا مثال للمجرّدات التي تتقدّم بالطبع على معاليلها، ومراده من العقل الفعّال هو الذي يكون مؤثّراً فيما دونه، سواء كان من العقول الطوليّة أو من العقول العرضيّة التي يقول بها الإشراقيّون.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: **(ووجود الجوهر متقدّم على وجود العرض)**.

هذا مثال للمادّيات.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: **(فإنّ الوجود المفارقي)**.

مراده من الوجود المفارقي عالم العقول، وسمّي العقل وجوداً مفارقاً لأنّه يفارق المادّة وأحكامها.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: **(فإنّها في غاية الضعف، كأنّها تشبه العدم)**.

المادّة الأولى عند المشّائين: هي نحو من الوجود المادّي الذي لا فعليّة له إلّا قابليّة الأشياء، وبتعبير الفلاسفة: فعليّتها أن لا فعليّة لها، أي: إنّ المادّة الأولى ليس لها فعليّة بالخصوص، وإنّما فعليّتها عبارة عن استعدادها المحض لما يرد عليها من الصور، فالفعليّة المنفيّة عنها غير الفعليّة الثابتة لها، فلا يلزم من كلامهم اجتماع النقيضين، ويصحّ ما ذكره المصنّف بقوله: «كأنّها تشبه العدم»، فلا هي عدم محض ولا هي وجود وفعليّة خاصّة.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: **(وكذا الأقوى والأضعف كالمقوّمين للوجودات)**.

إنّما قال: (كالمقوّمين) ولم يقل (مقوّمين)، باعتبار أنّ التعبير بـ(المقوّم) قد يُوهم أنّ التقدّم والتأخّر جزء من الوجود المتقدّم والمتأخّر، فيكون كلّ واحد منهما مركّباً من الوجود ومن التقدّم أو التأخّر، وهو ينافي ما سيأتي إثباته من بساطة الوجود. فالمصنّف أراد أن يثبت بهذه العبارة أنّ التقدّم والتأخّر بذات

الوجود وهويّته، لا بشيء زائد عليه حتّى يلزم التركيب.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**وكلّ من الهيولى والصورة متقدّم بالطبع أو بالعليّة على الجسم**).

إنّما ردّد المصنّف عبارته بين التقدّم بالطبع أو التقدّم بالعليّة، باعتبار الاختلاف الواقع بين الفلاسفة في أنّ أجزاء الجسم وهما الهيولى والصورة الجسميّة هل يتقدّمان على الجسم بنحو العلّة التامّة أو بنحو العلّة الناقصة؟ فعلى الأوّل يكون تقدّمهما تقدّماً بالعليّة، وعلى الثاني يكون تقدّماً بالطبع.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**وحمل الجوهر على الجسم وجزئيه بتقدّم وتأخّر**).

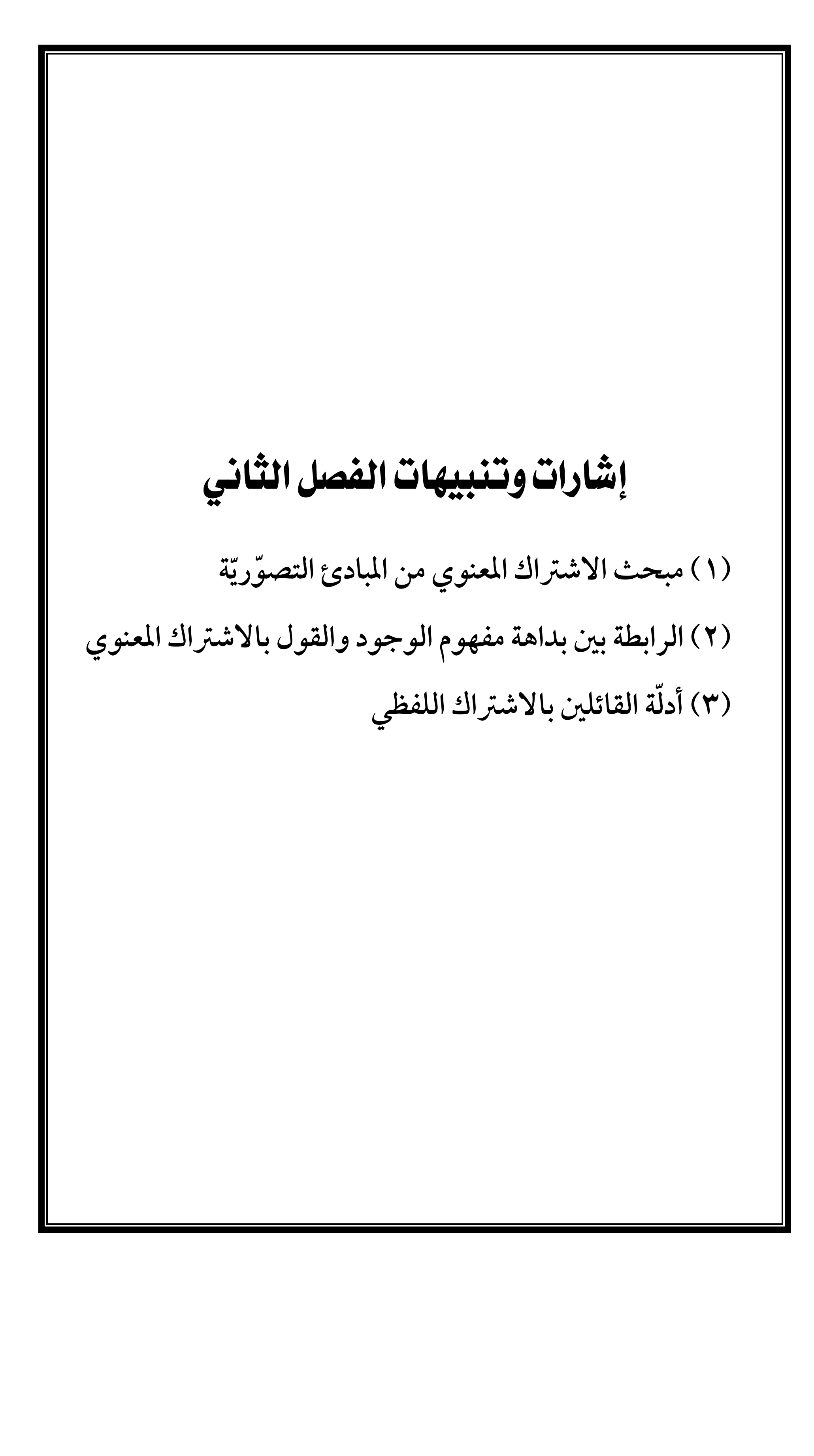
فنقول: الجوهر متأخّر؛ لأنّ الجسم جوهر، والجسم متأخّر عن جزأيه، ونقول: الجوهر متقدّم؛ لأن المادّة والصورة جوهر، وهما متقدّمان على الجسم.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**بل في معنى آخر هو الوجود أو الزمان**).

في هذه العبارة إشارة إلى وجود حيثيّتين في تقدّم الأب على الابن، فإنّ الأب متقدّم على الابن بالوجود وبالطبع، لأنّه علّة معدّة للابن، وهو متقدّم أيضاً بالزمان، لأنّ زمان الأب متقدّم على زمان الابن.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**يُحمل على الموجودات بالتفاوت لا بالتواطؤ مطلقاً**).

مراده من الإطلاق: أنّ الوجود يحمل بالتشكيك على سائر الموجودات بما يشمل الواجب والممكن، وفي هذه العبارة ردّ على من قال بأنّ مفهوم الوجود مشترك لفظيّ بين الواجب والممكن، ومشترك معنويّ بين الممكنات.



إشارات وتنبيهات الفصل الثاني

(١) مبحث الاشتراك المعنوي من المبادئ التصوّريّة

(٢) الرابطة بين بداهة مفهوم الوجود والقول بالاشتراك المعنوي

(٣) أدلّة القائلين بالاشتراك اللفظي

إشارات وتنبيهات الفصل الثاني

هناك جملة من الإشارات والتنبيهات التي لابدّ من الإشارة إليها تعقيباً على ما ذكره المصنّف في الفصل الثاني:

(١) مبحث الاشتراك المعنوي من المبادئ التصوّريّة

إنّ البحث في أنّ مفهوم الوجود مشترك لفظي أو مشترك معنوي، ليس من الأبحاث الفلسفيّة، وإنّما هو من المبادئ التصوّريّة لموضوع الفلسفة، لأنّه يتناول جانباً من الجوانب التصوّريّة لمفهوم الوجود، وهو أنّ الوجود تصوّراً هل له معنىً ومفهوم واحد تشترك فيه جميع المصاديق، أم له معانٍ متعدّدة ومختلفة باختلاف المصاديق، ولا يجمعها إلّا اشتراكها في اللفظ؟!

ومن الواضح أنّ هذا بحثٌ يعتني بإعطاء تصوّرٍ واضحٍ عن مفهوم الوجود، وأنّه واحد أو متعدّد، والوجود كما تقدّم هو موضوع الفلسفة، فالبحث عن جوانبه التصوّريّة خارج عن المسائل الفلسفيّة، ومُندرج في القسم الأوّل من مبادئ العلم، وهي المبادئ التصوّريّة؛ لأنّنا ذكرنا سابقاً بأنّ كلّ ما يرتبط بمعرفة ذات الموضوع تصوّراً أو تصديقاً خارج عن مسائل العلم التي تدور حول ذلك الموضوع.

(٢) الرابطة بين بداهة مفهوم الوجود والقول بالاشتراك المعنوي

ذكر صدر المتألّهين في الفصل الأوّل من هذا الكتاب أنّ الوجود الذي هو موضوع الفلسفة غنيّ عن التعريف من الناحية التصوّريّة، وغنيّ عن الإثبات أيضاً من الناحية التصديقيّة، حيث قال: «فيجب أن يكون الموجود المطلق بيّناً بنفسه، مستغنياً عن التعريف والإثبات». وقال أيضاً: «ولا أعرَفَ مِن الوجود، فمن رامَ بيان الوجود بأشياء على أنّها هي أظهر منه، فقد أخطأ خطأً فاحشاً. ولّما

لم يكن للوجود حدّ، فلا برهان عليه»[1].

ولكن هذا الكلام إنّما يتمّ بناءً على القول بالاشتراك المعنوي في مفهوم الوجود، وأمّا القائل بالاشتراك اللفظي فلا يمكنه أن يدّعي ذلك، لأنّه يرى أنّ الوجود في كلّ هليّة بسيطة بمعنى ذات الموضوع والمصداق الذي يُحمل عليه، أي: إنّ الوجود عندما يُحمل ويُنسب إلى شيء فإنّه يُصبح بمعنى ذلك الشيء. فمثلاً عندما نقول: «الإنسان موجود» يكون الوجود في هذه القضيّة بمعنى «الإنسان»، وحينئذٍ لابدّ أن نرجع إلى ذلك الموضوع لنرى هل هو من الموضوعات البديهيّة أم لا، فإن كان من الموضوعات البديهيّة تصوّراً أو تصديقاً، فالوجود المحمول عليه أيضاً يكون بديهيّاً، وإن كان نظريّاً فالوجود كذلك يكون نظريّاً.

إذن من الفوائد الأساسيّة التي تترتّب على القول بالاشتراك المعنوي، هو إمكان دعوى البداهة في مفهوم الوجود تصوّراً أو تصديقاً، من دون حاجة للرجوع إلى موضوعات القضايا التي يُحمل عليها ذلك المفهوم.

(٣) أدلّة القائلين بالاشتراك اللفظي

ذكر صدر المتألّهين في هذا الفصل الثاني جملة من الأدلّة والبراهين والشواهد لإثبات القول بالاشتراك المعنوي، ولكنّه لم يستعرض هنا أدلّه القائلين بالاشتراك اللفظي، ونحاول فيما يلي أن نذكر أهمّ دليلين اعتمدهما أصحاب هذا القول:

١. لزوم التماثل بين جميع المصاديق

قالوا: لو كان مفهوم الوجود مشتركاً معنويّاً، للزم التماثل ونفي التمايز بين جميع مصاديقه الخارجيّة وكافّة الحقائق العينيّة، وخاصّةً نفي التمايز بين الواجب والممكن، لأنّ الاشتراك المعنوي يستدعي وجود معنىً واحد يحمل على

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر المتألّهين، مصدر سابق: ج١ ص٢٥ ـ ٢٦.

مصاديقه بنحو واحد بلا اختلاف أو تمايز، مع أنّنا نجد الاختلاف والتمايز وعدم التماثل بين الحقائق العينيّة ومصاديق الوجود في الواقع الخارجي، من قبيل التمايز بين الوجود الواجب والوجود الممكن، وهذا يكشف عن صحّة القول بالاشتراك اللفظي؛ لأنّه لا يتقاطع مع اختلاف وتمايز الحقائق الخارجيّة، الذي يستلزم اختلاف معانيها في الذهن.

وبنفس هذا البيان استدلّ من قال بالتفصيل بين الواجب وسائر الممكنات، حيث ادّعى أنّ للوجود معنيين: أحدهما مختصّ بالله تعالى، والآخر مشترك المعنى بين جميع الممكنات، وذلك هرباً من لزوم السنخيّة والمماثلة بين الواجب والممكن.

وقد أشار صدر المتألّهين إلى هذا المعنى في الفصل الثامن من المرحلة الأولى من هذا الكتاب، حيث قال: «وأمّا من احتجّ على عدم إطلاق لفظ الموجود فيه تعالى، بأنّه يلزم منه كونه تعالى مشاركاً للموجودات في الوجود، فقد ذهب إلى مجرّد التعطيل»[1].

مناقشة الدليل الأوّل

لقد أُجيب عن هذا الدليل: بإنكار الملازمة بين القول بالاشتراك المعنوي وبين التماثل في المصاديق الخارجيّة؛ إذ قد يكون مفهوم الوجود مشتركاً معنويّاً، ومع ذلك تكون مصاديقه مشكّكة وذات مراتب متفاوتة في الخارج، فبعضها ممكن وبعضها الآخر واجب الوجود.

ولعلّ السبب والداعي الذي أدّى بأصحاب هذا القول إلى التمسّك بالملازمة، هو الخلط بين خصائص المفهوم وخصائص المصداق، حيث توهّموا بأنّ أحكام المفاهيم تسري إلى المصاديق الخارجيّة.

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر المتألّهين، مصدر سابق: ج١ ص٧٧.

مع أنّ هذا التوهّم باطل بالضرورة؛ وذلك لأنّ المفاهيم موجودة بوجود ذهنيّ، والمصاديق موجودة بوجود خارجيّ، وهذا الاختلاف الحاصل بين الوجودين يؤدّي بالضرورة إلى اختلاف الأحكام الثابتة لكلّ واحد منهما، وما ذكره الفلاسفة من الوحدة والعينيّة بين المفهوم والمصداق إنّما هو بحسب الدلالة والحكاية، لا بحسب الوجود.

إذن فالقول بوحدة المفهوم واشتراكه المعنوي لا يؤدّي إلى القول بتماثل المصاديق، كما أنّ القول باختلاف المصاديق وتمايزها لا يؤدّي إلى القول باختلاف المفهوم وتعدّد معناه، فالتماثل بين الواجب والممكن مثلاً بحسب المفهوم لا يستلزم التماثل بينهما بحسب المصداق.

ومن هنا لابدّ أن يُعلم بأنّ الوحدة المفهوميّة بين الواجب والممكن لا توجب كمالاً في الممكن ولا نقصاً في الواجب، وإنّما مرجع النقص والكمال إلى التمايز المصداقي في الخارج.

وقد أشار إلى هذا الجواب عن الدليل الأوّل الحكيم السبزواري في شرح المنظومة، حيث قال: «وبالجملة جميع ما سمعنا عن كثير من المعاصرين، مغالطة من باب اشتباه المفهوم بالمصداق»[1].

وقال العلّامة الطباطبائي في هذا المجال: «والحقّ ـ كما ذكره بعض المحقّقين ـ أنّ القول بالاشتراك اللفظي، من الخلط بين المفهوم والمصداق؛ فحكم المغايرة إنّما هو للمصداق، دون المفهوم»[2].

٢. تغاير اقتضاءات الوجود يستدعي القول بالاشتراك اللفظي

لو كان مفهوم الوجود مشتركاً معنويّاً، فهو لا يخرج عن أحد فروض ثلاثة:

---

(١) **شرح المنظومة**، قسم الحكمة، الحكيم السبزواري، مصدر سابق: ص١٧.

(٢) **نهاية الحكمة**، محمّد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ص٩.

الفرض الأوّل: أن يكون مفهوم الوجود مقتضياً ـ بحسب ذاته ـ للوجوب، فتكون المصاديق بتمامها واجبة الوجود في الواقع الخارجي.

وهذا الفرض باطل بالوجدان؛ لأنّنا نجد في الخارج أنّ بعض المصاديق ممكنة الوجود.

الفرض الثاني: أن يكون مفهوم الوجود مقتضياً ـ بحسب ذاته ـ للإمكان، فتكون المصاديق بتمامها ممكنة الوجود في الواقع الخارجي.

وهذا الفرض باطل أيضاً؛ لأنّ البرهان قائم على إثبات واجب الوجود.

الفرض الثالث: أن لا يكون مفهوم الوجود مقتضياً ـ بحسب ذاته ـ للإمكان ولا للوجوب، فيكون الإمكان وكذا الوجوب كلاهما خارجين عن حيطة مفهوم الوجود، ولا تكون مصاديق الوجود حينئذٍ واجبة ولا ممكنة، بل يكون الوجوب والإمكان زائدين على ذواتها.

وهذا الفرض لا يمكن قبوله أيضاً؛ لأنّه يستلزم أن لا يكون لدينا مصداق لواجب الوجود بالذات، إذ الوجوب خارج ـ بحسب الفرض ـ عن ذوات مصاديق الوجود، فيكون الوجوب على فرض وجوده وجوباً بالغير، وهو يتنافى مع ما ثبت من البرهان على واجب الوجود بالذات.

كما أنّ هذا الفرض يستلزم أيضاً البناء على الإمكان بالغير، لأنّه يفترض أنّ الإمكان زائد على ذوات مصاديق الوجود، وقد ثبت في محلّه استحالة الإمكان بالغير، لأنّه يستلزم إمّا الوجوب بالذات أو الامتناع بالذات، وكلاهما لا يلتئم مع الإمكان.

وإذا اتّضح بطلان هذه الفروض الثلاثة المترتّبة على القول بالاشتراك المعنوي، فلابدّ من الاعتراف بصحّة القول بالاشتراك اللفظي في مفهوم الوجود، وأنّ الوجود في الواجب يختلف معناه عن الوجود في الممكن، ولا يشتركان إلّا في اللفظ، وهو المطلوب.

مناقشة الدليل الثاني

يمكن المناقشة في هذا الدليل من عدّة وجوه:

الوجه الأوّل: أنّ هذا الدليل أخصّ من المدّعى، فهو على تقدير تماميّته لا يُثبت الاشتراك اللفظي مطلقاً بين جميع الموجودات، وإنّما يثبت الاشتراك اللفظي بين الواجب والممكن، وأمّا بين سائر الممكنات فيبقى لفظ الوجود ومفهومه مشتركاً معنويّاً، لأنّه ينطبق عليها جميعاً الفرض الثاني من الفروض المتقدّمة، وهو فرض كونها ممكنة بالذات وواجبة بالغير.

الوجه الثاني: أنّ هذا الدليل على تقدير صحّته لا ينفي الاشتراك المعنوي، وإنّما يُثبت استحالة التواطي بين المصاديق الخارجيّة للوجود، أي: إنّ مفهوم الوجود لا يمكن أن يصدق على الواجب والممكن بنحو التواطؤ والمساواة، وحينئذٍ لابدّ أن نجمع بين الأدلّة التي أثبتت الاشتراك المعنوي سابقاً وبين هذا الدليل الذي يُثبت استحالة التواطؤ، وتوصلنا نتيجة الجمع بين هذين النحوين من الأدلّة، إلى أنّ مفهوم الوجود مشترك معنوي، وأنّه لا يُحمل على مصاديقه بنحو التواطؤ، وهذا هو التشكيك الذي أثبته المصنّف في المقام الثاني من هذا الفصل، فأدلّة الاشتراك المعنوي بإضافة دليل إبطال التواطي يُنتج لنا القول بالتشكيك في الوجود.

ومن هنا يتّضح السبب الذي دعا صدر المتألّهين إلى إدراج مسألة الاشتراك المعنوي ومسألة التشكيك في فصل واحد، وذلك لأنّ أدلّة الاشتراك المعنوي مع أدلّة إبطال التواطؤ تُثبت التشكيك.

وقد أشار المقداد السيوري إلى هذا النحو من الاستدلال لإثبات التشكيك، في كتابه (اللوامع الإلهيّة)، حيث قال: «وأمّا الثاني ـ أي كون الوجود مشكّكاً ـ فلأنّه لولاه لكان مقولاً بالتواطؤ على ما تحته، وهو باطل، وإلّا لزم من وجوب

بعض أفراده وجوب الكلّ، أو من إمكان البعض إمكان الكلّ؛ لأنّ الوجود المطلق إن اقتضى الوجوب لزم الأمر الأوّل، وإن اقتضى الإمكان لزم الأمر الثاني، وإن لم يقتض شيئاً منهما كان وجوب الواجب لأمر منفصل عن الوجود فلا يكون واجباً، وهذا خلف»[1].

ولكن سيتّضح في الوجه اللاحق أنّ هذا النحو من الاستدلال غير تامّ؛ لأنّه من الخلط بين المفهوم والمصداق.

الوجه الثالث: أنّ هذا الدليل كان قائماً على أساس أنّ مفهوم الوجود في حدّ نفسه إمّا أن يقتضي الوجوب أو الإمكان أو لا يقتضي الوجوب ولا الإمكان، ثمّ حاول أصحاب هذا الدليل إبطال الشقوق الثلاثة، ولكنّنا في مقام الإجابة عن ذلك نختار الشقّ الثالث، وهو أنّ مفهوم الوجود لا يقتضي في حدّ ذاته الإمكان ولا الوجوب، وذلك لأنّ المفهوم بما هو مفهوم أمرٌ انتزاعيّ وليس له من ذاته إلّا الإبهام، ولا يقتضي شيئاً من أحكام الواقع الخارجي، فهو لا يقتضي الوجوب ولا الإمكان، وإنّما الذي يقتضي الوجوب أو الإمكان هو منشأ انتزاع المفهوم وهو المصداق، فإذا كان المصداق هو الوجود الواجبي فهو يقتضي الوجوب، وإن كان الوجود الإمكاني فهو يقتضي الإمكان، ومفهوم الوجود إنّما يتّصف بالوجوب أو الإمكان بعرض منشأ انتزاعه وهو المصداق، وذلك من باب سراية حكم أحد المتّحدين إلى المتّحد الآخر.

إذن فالمفهوم بما هو مفهوم، لا هو واحد ولا هو كثير، ولا هو متواطي ولا مشكّك، ولا واجب ولا ممكن، وإنّما هي أحكام تُنسب إلى المفهوم وتُحمل عليه بالقياس إلى مصاديقه، فالمفهوم في ذاته لا يقتضي الوجوب ولا الإمكان، ولا

---

(١) **اللوامع الإلهيّة**، الفاضل المقداد السيوري، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم: ص٨٨ ـ ٨٩.

يترتّب على ذلك المحذورُ الذي أورده أصحاب هذا الدليل، وهو لزوم كون الواجب بالذات واجباً بالغير، أو لزوم القول بالإمكان بالغير، وكلاهما محال، وذلك لأنّ هذه الأحكام إنّما هي أحكام للمصداق لا المفهوم، فهذا الكلام الذي ذكروه أيضاً من الخلط بين المفهوم والمصداق، نظير ما تقدّم من الخلط بينهما في الدليل الأوّل.

والحاصل: أنّ الأدلّة التي ذُكرت لإثبات الاشتراك اللفظي في الوجود غير تامّة، والصحيح هو القول بالاشتراك المعنوي في مفهوم الوجود.

هذا تمام الكلام في الفصل الثاني وتنبيهاته.

الفصل الثالث

في أنّ الوجودَ العامَّ البديهيَّ اعتبارٌ عقليٌّ غيرُ مقوّمٍ لأفرادِه

- الاختلاف بين المفاهيم الماهويّة والمفاهيم الفلسفيّة
- مفهوم الوجود من المفاهيم الفلسفيّة

الفصل الثالث

في أنّ الوجودَ العامَّ البديهيَّ اعتبارٌ عقليٌّ غيرُ مقوّمٍ لأفرادِه

بيانُ ذلك: أنَّ ما يرتسمُ بكنهِه في الأذهانِ مِن الحقائقِ الخارجيّةِ، يجبُ أنْ تكونَ ماهيّتُه محفوظةً مع تبدُّلِ نحوِ الوجودِ.

والوجودُ لمّا كانتْ حقيقتُه أنّه في الأعيانِ، وكلُّ ما كانتْ حقيقتُه أنّه في الأعيانِ فيمتنعُ أن يكونَ في الأذهانِ، وإلّا لزمَ انقلابُ الحقيقةِ عمّا كانتْ بحسبِ نفسِها. فالوجودُ يمتنعُ أنْ تحصلَ حقيقتُه في ذهنٍ مِن الأذهانِ؛ فكلُّ ما يرتسمُ من الوجودِ في النفسِ ويعرِضُ له الكليّةُ والعمومُ، فهو ليس حقيقةَ الوجودِ، بل وجهاً[1] من وجوهِه، وحيثيّةً مِن حيثيّاتِه وعنواناً من عناوينه، فليس عمومُ ما ارتسمَ من الوجودِ في النفس بالنسبةِ إلى الوجوداتِ عمومَ معنى الجنسِ بل عمومُ أمرٍ لازمٍ اعتباريٍّ انتزاعيٍّ كالشيئيّةِ للأشياءِ الخاصّةِ مِن الماهيّاتِ المتحصّلةِ المتخالفةِ المعاني.

وأيضاً لو كانتْ جنساً لأفرادِه لكانَ انفصالُ الوجودِ الواجبيِّ عن غيرِه بفصلٍ، فتتركّبُ ذاتُه، وإنّه محالٌ ـ كما سيجيءُ ـ.

وأمّا ما قيلَ: مِن أنَّ كلَّ ما يُحملُ على أشياءَ بالتفاوت فهو عرضيٌّ لها، والوجودُ قد سبقَ أنّه يُحملُ على أفرادِه كذلك، فيكونُ عرضيّاً لها. فغيرُ تامٍّ عند جماعةٍ من شيعةِ الأقدمينَ ـ كما سينكشفُ لكَ إنْ شاءَ اللهُ تعالى ـ.

---

(١) هكذا في الأصل، والصحيح وجهٌ، وكذا حيثيةً وعنواناً.

الشرح

لقد أثبت المصنّف في الفصول السابقة جملة من الأحكام المرتبطة بمفهوم الوجود، وهي: أنّ مفهوم الوجود من المفاهيم البديهيّة؛ وأنّه مشترك معنويّ؛ وأنّه يحمل على مصاديقه بنحو التشكيك لا التواطؤ.

وفي هذا الفصل أيضاً يحاول أن يُثبت حكماً آخر من أحكام مفهوم الوجود، وهو أنّ مفهوم الوجود من المفاهيم الفلسفيّة والاعتبارات العقليّة غير المقوّمة لمصاديقها المندرجة تحتها، أي: إنّ مفهوم الوجود ليس من الماهيّات والمفاهيم الماهويّة المقوّمة لما تنطبق عليه من أفراد.

ولكي نقف على حقيقة هذا الحكم المرتبط بمفهوم الوجود لابدّ من بيان مقدّمة، نستوضح من خلالها جهات الاختلاف والتغاير بين المفاهيم الماهويّة والمفاهيم الفلسفيّة:

الاختلاف بين المفاهيم الماهويّة والمفاهيم الفلسفيّة

لقد ذُكرت في المقام فوارق كثيرة للتمييز بين المفاهيم الماهويّة والفلسفيّة، وسيأتي تفصيل هذا البحث في مطلع الجزء الثاني من كتاب «الأسفار»، وسوف نذكر هنا ما نختاره من جهات الامتياز بين هذين النحوين من المفاهيم، ونحاول فيما يلي أن نشير إلى بعض الفروق والاختلافات التي ذكرها القوم في هذا المجال، ونقتصر منها على ما يُفيد في فهم مطالب الكتاب:

١. إنّ المفاهيم الماهويّة تنقسم إلى كليّة وجزئيّة، فالمفهوم الكلّي الماهويّ، من قبيل مفهوم «الإنسان» الذي يقبل الانطباق على مصاديق كثيرة؛ والمفهوم الجزئي الماهويّ من قبيل «زيد» الذي لا يقبل الانطباق ـ بحسب الاصطلاح المنطقي ـ إلّا على مصداق واحد في الواقع الخارجي.

وأمّا المفاهيم الفلسفيّة فلا تكون إلّا كليّة، ولا تنقسم إلى كليّة وجزئيّة، وذلك من قبيل مفهوم العليّة والمعلوليّة، والوحدة والكثرة، والوجوب والإمكان، والقوّة والفعل، فإنّنا لا نجد إلى جانب هذه المفاهيم الكليّة مفاهيم وتصوّرات جزئيّة، ولا يوجد في أذهاننا صورة جزئيّة للعليّة مثلاً إلى جانب مفهومها العام الكلّي، وكذا الحال بالنسبة إلى سائر المفاهيم الفلسفيّة.

٢. إنّ جميع المفاهيم الماهويّة تدخل تحت المقولات العالية المتباينة بتمام ذواتها، ولازم ذلك: أنّه إذا صدقت ماهيّة من الماهيّات على موجود خارجيّ، فإنّه يستحيل أن تصدق عليه ماهيّة أخرى، وذلك لأنّ الماهيّة ـ كما سيأتي ـ تبيّن حدّ الوجود(١)، ومع فرض وحدة الوجود الخارجي، يستحيل تعدّد حدّه ومرتبته، وإلّا يلزم أن يكون الواحد كثيراً، وهو محال.

فمثلاً: إذا كان الوجود الخارجي مصداقاً بالذات لمقولة الجوهر كالإنسان، فإنّه يستحيل أن يكون مصداقاً ذاتيّاً لمقولة عرضيّة، لأنّ الجوهريّة والعرضيّة بينهما تقابل وتباين، فلا يجتمعان في شيء واحد بالذات.

نعم، يمكن أن يكون الشيء الواحد في الخارج مصداقاً لمقولتين، إحداهما بالذات والأخرى بالعرض، أو يكون مصداقاً لمقولتين بالعرض.

وأمّا المفاهيم الفلسفيّة فيمكن أن تتعدّد على مصداق واحد بسيط في الخارج، من دون أن يؤدّي ذلك إلى كثرة الجهات والحيثيّات الخارجيّة.

فمثلاً: «زيد» يصدق عليه أنّه موجود وممكن ومعلول ومتغيّر ونحو ذلك من المفاهيم الفلسفيّة، وتعدّدها لا يكشف عن تعدّد الحيثيّات الخارجيّة، بل البرهان قائم على أنّ هذه المفاهيم جميعاً تحكي عن مصداق واحد بسيط، ومن هنا ذكروا بأنّ صدق مفهوم فلسفيّ ـ كمفهوم العلّة ـ على مورد خاصّ لا يكون

---

(١) هذا على مذاق القوم، وسيأتي لنا كلام آخر لإتمام هذه النقطة في الفصل اللاحق.

دليلاً على نفي المقابلة.

قال بعض المحقّقين المعاصرين: «وأيضاً صدق مفهوم فلسفيّ كمفهوم العلّة على مورد خاصّ، لا يكون دليلاً على نفي المقابلة، على العكس من المفاهيم الماهويّة، فمثلاً: إذا صدق مفهوم (الأبيض) على جسم، فإنّ مفهوم (الأسود) لا يكون صادقاً عليه في نفس الوقت وعلى نفس الموضع، وهذا بخلاف ما إذا اتّصف شيء واحد بأنّه (علّة) لموجود، واتّصف في نفس الوقت بأنّه (معلول) لموجود آخر. وبعبارة اصطلاحيّة: لكي يتحقّق التقابل في المفاهيم الفلسفيّة لابدّ من الأخذ بعين الاعتبار وحدة الجهة والإضافة أيضاً»[1].

٣. إنّ المفاهيم الماهويّة تحكي حدود وقوالب الوجودات الخارجيّة الممكنة؛ لأنّه بعد أن ثبت في محلّه ـ كما سيأتي ـ أنّ الوجود هو الأصيل، وأنّ الماهيّة اعتباريّة لا تحقّق لها بالذات في متن الأعيان[2]، وأنّ الوجودات الإمكانيّة جميعها متناهية ومحدودة، فإنّ الذهن البشري عندما يتعامل مع مثل هذه الواقعيّات المحدودة، ينتزع من حدودها مفاهيم يصطلح عليها بالماهيّات.

فمثلاً: مفهوم «الإنسان» الذي هو مفهومٌ ماهويّ، يحكي لنا حدّ هذا الوجود الخارجي ومرتبته، وأمّا نفس محتوى الوجود وكيفيّته فلا يتبيّن من خلال قوالب مفهوميّة كهذه، فهي مفاهيم تحكي «الحدود الوجوديّة» للواقع الخارجي.

وأمّا المفاهيم الفلسفيّة فهي تحكي أنحاء وشؤون الوجود الخارجي بما له من الخصوصيّات الوجوديّة. فمثلاً: عندما نقول: هذا الوجود علّة، معناه: أنّ وجوده سنخ وجودٍ مؤثّر في إيجاد شيءٍ آخر. وعندما نقول: هذا الوجود معلول، معناه: أنّ وجوده سنخ وجودٍ متأثّر بغيره. فالعليّة أو المعلوليّة سنخ مفهومٍ يحكي

---

(١) **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، محمّد تقي مصباح اليزدي، مصدر سابق: ج١ ص٢٨٥.

(٢) سيأتي النقاش في هذه النقطة عند التعرّض لمبحث أصالة الوجود في الفصل اللاحق.

حقيقة المحدود وكيفيّته، ولا علاقة له ببيان الحدّ.

«ولكي لا تختلط علينا مثل هذه الجهات العقليّة مع الجهات الخارجيّة والحدود الوجوديّة، فمن الأفضل أن نستعمل لها اصطلاح (أنحاء الوجود وشؤونه) مكان اصطلاح (الحدود الوجوديّة)، فنقول مثلاً: إنّ وحدة مفهوم العلّة علامة على الاشتراك في كيفيّة الوجود، أو اشتراك عدّة موجودات في شأنٍ واحد، أي: إنّها جميعاً مشتركة في هذه الجهة، وهي: أنّها تؤثّر في موجودٍ آخر، أو هناك موجود آخر متوقّف عليها»[1].

٤. إنّ المفاهيم الماهويّة ينتزعها الذهن مباشرةً من خلال الارتباط بالواقع الخارجي، ومن هنا سمّيت بـ«المعقولات الأوّليّة». وأمّا المفاهيم الفلسفيّة فلا يمكن انتزاعها من الموجودات الخارجيّة مباشرةً، وإنّما يتوقّف انتزاعها على جهدٍ خاصّ يقوم به العقل، من قبيل أن يقارن بعض الأشياء ببعضها الآخر، فيكتشف مثلاً أنّ بعضها يتوقّف على البعض الآخر، فينتزع العليّة والمعلوليّة، «فمثلاً عندما يقارن بين النار والحرارة الناشئة منها، يلاحظ توقّف الحرارة على النار، فينتزع مفهوم العلّة من النار، ومفهوم المعلول من الحرارة، ولو لم تكن مثل هذه الملاحظات والمقارنات فإنّ مثل هذه المفاهيم لا توجد، كما إذا رأينا النار آلاف المرّات وأحسسنا بالحرارة آلاف المرّات أيضاً، ولكنّنا لم نقارن بينهما ولم نلتفت إلى وجود أحدهما من الآخر، فإنّ مفهوم العلّة والمعلول لن يحصل إطلاقاً»[2].

ولأجل أنّ هذه المفاهيم لا تنتزع من الخارج بالمباشرة سمّيت بـ«المعقولات الثانويّة». وهذه المفاهيم بالرغم من كونها غير منتزعة من الواقع الخارجي مباشرةً، إلّا أنّها تنطبق على الموجودات الخارجيّة بنحو من أنحاء الانطباق.

---

(١) **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، محمّد تقي مصباح اليزدي، مصدر سابق: ج١ ص٢٨٥.
(٢) المصدر السابق: ج١ ص٢٠١.

قال الشهيد مطهّري في هذا المجال: «إنّ هذه المفاهيم وإن لم تأتِ إلى الذهن من خلال الحواس مباشرةً، إلّا أنّها تصدق على الأشياء في ظرف الخارج، مثل مفهوم الوجوب والإمكان والامتناع»[1].

فمثلاً عندما نقول: «الله تعالى واجب الوجود، الإنسان ممكن الوجود» ليس المقصود إثبات الوجوب والإمكان للمفاهيم الذهنيّة، بل إثبات هذه الصفات للحقائق الخارجيّة، إلّا أنّها مع ذلك ليست محسوسة، ولا تأتي إلى الذهن من خلال الحواس مباشرةً، ولا يوجد لها ما بإزاء مستقلّ في الخارج، ومن هنا لا يمكن الإشارة الحسّيّة إلى مثل هذه المفاهيم، وهذا هو مراد الحكماء من أنّ المفاهيم الفلسفيّة معقولة وليست محسوسة.

قال صدر المتألّهين في هذا المجال: «وبالجملة: فقد تبيّن لك الآن أنّ مفهوم الوجود العامّ وإن كان أمراً ذهنيّاً مصدريّاً انتزاعيّاً، لكنّ أفراده وملزوماته أمور عينيّة... ثمّ يلزم الجميع في الذهن الوجود العامّ البديهيّ»[2].

وقال العلّامة الطباطبائي في تعليقه على عبارة صدر المتألّهين: «مفهوم الوجود العامّ البديهيّ من الاعتبارات الذهنيّة التي لا تحقّق لها في خارجه، لا كالإنسان الموجود في الخارج بوجودٍ خارجيّ، وفي الذهن بوجودٍ ذهنيّ مثلاً... وهذا الذي ذكرناه هو معنى قوله قدس سره: ثمّ يلزم الجميع في الذهن الوجود العامّ البديهيّ، فالذهن ظرف للّازم، لا لمجموع الملزوم واللازم»[3].

إذن فالمفاهيم الفلسفيّة اعتباراتٌ عقليّة لا تقبل الإشارة الحسّيّة، وهي مع ذلك تحكي الأشياء في ظرف الخارج، وتنطبق على الحقائق الخارجيّة بنحوٍ من

---

(١) **شرح المنظومة**، السبزواري، مصدر سابق: ج٢ ص٤٣.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر المتألّهين، مصدر سابق: ج١ ص٤٩.

(٣) المصدر السابق: ج١ ص٤٩، الحاشية رقم (١).

أنحاء الانطباق.

٥. إنّ المفاهيم الماهويّة تحكي كنه الأشياء وذاتيّاتها؛ لأنّ المفهوم الماهويّ عندما يحمل على فردٍ، يكون داخلاً في ماهيّته وأجزائه الذاتيّة ومقوّماً له. فمثلاً عندما نقول: «زيد إنسان» فإنّ الإنسانيّة تكون داخلة في ماهيّة زيد، ومقوّمة له، وحاكية عن حدّه الوجودي.

قال العلّامة الطباطبائي في إشارة إلى ما ذكرناه: «وتبيّن بما تقدّم أيضاً: أنّ المفهوم إنّما يكون ماهيّة إذا كان لها فردٌ خارجيٌّ تقوّمه وتترتّب عليه آثارها»[1].

وأمّا المفاهيم الفلسفيّة فهي لا تُحمل على مصاديقها حمل المفاهيم الماهويّة على أفرادها، وإنّما يكون حملها على مصاديقها بنحو اللازم والملزوم، وتكون المصاديق الخارجيّة هي الملزوم، والمفاهيم الفلسفيّة هي اللازم، فنسبتها إلى مصاديقها كنسبة الزوجيّة إلى الأربعة، لا نسبة الحيوانيّة والناطقيّة إلى الإنسان.

وهذه اللوازم الفلسفيّة كلّما كانت أخصّ وأدقّ، كانت معرفتنا بالملزوم أجلى وأوضح، وأمّا الوقوف على حقيقة وكنه الملزوم من خلال هذه اللوازم والمفاهيم الفلسفيّة، فهو أمر غير ممكن.

وقد أشار إلى ما ذكرناه صدر المتألّهين في عبارته السابقة، حيث قال: «إنّ مفهوم الوجود العامّ وإن كان أمراً ذهنيّاً مصدريّاً انتزاعيّاً، لكن أفراده وملزوماته أمور عينيّة»[2]. فإنّ هذه العبارة من صدر المتألّهين واضحة في أنّ الرابطة والعلاقة بين مفهوم الوجود ـ الذي هو من المفاهيم الفلسفيّة كما سيتّضح ـ وبين مصاديقه التي يُحمل عليها هي علاقة اللازم والملزوم، ولا يحكي المفهوم الفلسفيّ كنه الأشياء وذاتيّاتها، لأنّه ليس داخلاً في ماهيّة مصداقه ولا

---

(١) **نهاية الحكمة**، محمّد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ص١٧.

(٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر المتألّهين، مصدر سابق: ج١ ص٤٩.

يحكي أجزاءه الذاتيّة، فلا يكون مقوّماً له.

قال العلّامة الطباطبائي في «نهاية الحكمة»: «وبان أيضاً: أنّ نسبة مفهوم الوجود إلى الوجودات الخارجيّة ليست نسبة الماهيّة الكليّة إلى أفرادها الخارجيّة»[1]، ومراده من ذلك: أنّ الماهيّة الكليّة تحكي حقيقة أفرادها وتقوّمها، بخلاف المفهوم الفلسفيّ الذي لا يحكي إلّا عن حكم من أحكام مصداقه.

ولكي يتميّز المفهوم الفلسفيّ عن المفهوم الماهويّ، عبّروا ـ بحسب الاصطلاح ـ عن مصاديق المفهوم الماهويّ بالأفراد، وعمّا ينطبق عليه المفهوم الفلسفيّ بالمصاديق، قال الطباطبائي: «فبهذا يتحصّل انتزاع مفهوم الوجود من الحكم ويقع على مصداقه الخارجي، وإن كانت حيثيّته حيثيّة أنّه في الخارج، فهي مصاديق له وليست بأفراد مأخوذة فيها مفهومه أخذ الماهيّة في أفرادها»[2].

فلابدّ من التمييز بدقّة بين الفرد والمصداق، لأنّ الفرد يكون المفهوم الكلّي الماهويّ مأخوذاً في حدّه وماهيّته، بخلاف المصداق فإنّه ليس كذلك، فقولنا: «زيد إنسان» ليس من قبيل: «زيد موجود».

هذه مجمل الفروق بين المفاهيم الماهويّة والمفاهيم الفلسفيّة، ويترتّب عليها فوائد وثمار أساسيّة ومهمّة، ستأتي الإشارة إليها في الأبحاث اللاحقة.

مفهوم الوجود من المفاهيم الفلسفيّة

حاول المصنّف في هذا الفصل أن يثبت بأنّ مفهوم الوجود من المفاهيم الفلسفيّة وليس من المفاهيم الماهويّة، أي: إنّ انطباق مفهوم الوجود على مصاديقه ليس كانطباق المفاهيم الماهويّة على أفرادها، فإنّ المفاهيم الماهويّة مقوّمة لما تنطبق عليه من الأفراد، وأمّا مفهوم الوجود فهو كسائر المفاهيم الفلسفيّة اعتبارٌ عقليّ

---

(١) **نهاية الحكمة**، محمّد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ص١٧.

(٢) المصدر السابق: ص٢٥٧.

انتزاعيّ لازم لمصداقه، وحاكٍ عن حيثيّة من حيثيّاته، وعنوان من عناوينه.

ثمّ إنّ المصنّف ذكر لإثبات هذه الحقيقة دليلين:

الدليل الأوّل: **استحالة مجيء الوجود بكنهه إلى الذهن**

يعتمد هذا الدليل على قياس من الشكل الأوّل يتكوّن من مقدّمتين؛ صغرى وكبرى، ونذكر فيما يلي كلتا المقدّمتين مع الاستدلال على صحّتهما:

١. إنّ **كبرى القياس** التي سوف نعتمدها في الاستدلال على المطلوب هي: كلّ ما لا يرتسم ولا يأتي بكنهه وهويّته في الذهن من الحقائق الخارجيّة، لا يمكن أن يكون ماهيّة من الماهيّات.

ولكي نتحقّق من صحّة هذه الكبرى، لابدّ من بيان أصل موضوعيّ ـ سيأتي تحقيقه وإثباته في مباحث الوجود الذهني لاحقاً ـ ثمّ نعكسه بعكس النقيض، فيُنتج الكبرى التي نحن بصدد إثباتها.

وحصيلة الأصل الموضوعي: أنّ كلّ ما يرتسم بكنهه وهويّته في الأذهان من الحقائق الخارجيّة، يجب أن يكون ماهيّةً محفوظةً مع تبدّل نحو الوجود.

وذلك لما سيأتي في مبحث الوجود الذهني: من أنّ كلّ ما له ماهيّة فإنّه يأتي بكنهه وحقيقته إلى الذهن، مع اختلاف نحو الوجود. فالإنسان مثلاً في الخارج وفي الذهن واحد، من حيث الحدّ والتعريف الماهويّ، إذ إنّ الإنسان في الخارج يصدق عليه أنّه حيوان ناطق، وكذا الإنسان في الذهن؛ ولذا قالوا: إنّ التعريف إنّما يكون للماهيّة وبالماهيّة. فكلّ ما يرتسم في الذهن إنّما يرتسم بالماهيّة، ومعرفة الأشياء إنّما هي بماهيّاتها الذاتيّة أو العرضيّة، أي بالحدّ أو بالرسم، فالماهيّة هي الصورة العلميّة للشيء، وهي محفوظة بمعناها العلمي وصورتها الثابتة، وإن تبدّل وجودها أنحاء التبدّلات.

والحاصل: كلّ ما يأتي من الخارج بعينه وكنهه إلى الذهن فهو ماهيّة من الماهيّات.

ولابدّ من الالتفات إلى أنّ المراد من العينيّة بين الماهيّة في الخارج والماهيّة في الذهن: هي المثليّة والتجانس في التعريف المنطقي، أي: إنّ الحيوان الناطق يصدق على الإنسان في الذهن كما يصدق على الإنسان في الخارج، وليس المراد من العينيّة: الوحدة والتطابق في الماهيّة التي هي حدّ الوجود في البحث الفلسفيّ(١)؛ لأنّ الوجود ـ وهو المحدود ـ إذا كان متعدّداً فلابدّ أن يتعدّد الحدّ بالضرورة، إذ لو فسّرنا الماهيّة بالحدّ الفلسفيّ لا يُعقل حينئذٍ أن تكون واحدة مع اختلاف أنحاء الوجود المحدود بحسب الفرض.

إذن: اتّضح من البيان المتقدّم ما هو المراد من الأصل الموضوعي الذي ذكره المصنّف بقوله: «إنّ كلّ ما يرتسم بكنهه في الأذهان من الحقائق الخارجيّة، يجب أن يكون ماهيّة محفوظة مع تبدّل نحو الوجود»، وسيأتي إثبات هذا الأصل مفصّلاً في مبحث الوجود الذهني.

ثمّ إنّ صدر المتألّهين بعد أن ذكر هذا الأصل، حاول أن يستند إلى عكس نقيضه لإثبات كبرى القياس، وعكس النقيض هو: «إنّ كلّ ما لا يرتسم ولا يأتي بكنهه في الذهن من الحقائق الخارجيّة ليس من الماهيّات» وهذه القضيّة هي كبرى القياس الذي نحن بصدد بيانه.

٢. إنّ **صغرى القياس** التي سوف نعتمدها في الاستدلال على المطلوب هي: إنّ الوجود حقيقته أنّه في الأعيان، ويمتنع أن يأتي بكنهه وهويّته إلى الذهن.

وهذه الصغرى هي حصيلة ونتيجة قياسٍ آخر من الشكل الأوّل، وصورته:

الصغرى: الوجود حقيقته أنّه في الأعيان.

---

(١) هذا بناءً على ما فهمه جملة من المحقّقين من اعتباريّة الماهيّة، حيث فسّروا كلمات الحكماء في اعتباريّة الماهيّة بأنّها حدّ الوجود، ولنا فهمٌ وتفسيرٌ آخر لكلمات الحكماء، سيأتي ذكره في الفصول اللاحقة.

الكبرى: كلّ ما كانت حقيقته أنّه في الأعيان، يمتنع أن يكون في الأذهان.

النتيجة: الوجود يمتنع أن يكون في الأذهان.

أمّا الصغرى في هذا القياس، وهي: «أنّ الوجود حقيقته أنّه في الأعيان» فسيأتي إثباتها والاستدلال عليها بنحو التفصيل في الفصل اللاحق، والذي سوف يُثبت فيه المصنّف أصالة الوجود في الخارج واعتباريّة الماهيّة.

أمّا كبرى هذا القياس، فإنّ الشيء الذي حقيقته وكنهه أنّه في الأعيان لو افترضنا أنّه جاء إلى الذهن، يلزم من ذلك الانقلاب المحال.

بيان ذلك: إنّ الشيء الذي حقيقته أنّه في الأعيان إمّا أن يأتي إلى الذهن مع حفظ ذاته وحقيقته وهويّته الثابتة له في الخارج، وهذا معناه انقلاب الخارج ذهناً، أي: إنّ ما فُرض في الخارج ليس كذلك، فيلزم اجتماع النقيضين وهو بديهيّ الاستحالة. وإمّا أن نفترض أنّ ذلك الشيء يأتي إلى الذهن مع سلب ذاته وهويّته، وهذا محالٌ أيضاً؛ لاستلزامه سلب الشيء عن نفسه.

إذن فهذا القياس الثاني من الشكل الأوّل، تامّ من حيث الصغرى والكبرى، ونتيجته: أنّ الوجود يمتنع أن يكون في الأذهان، وهذه النتيجة هي صغرى القياس الأوّل الذي نريد أن نُثبت من خلاله أنّ مفهوم الوجود من المفاهيم الفلسفيّة.

والحاصل: أنّنا أثبتنا في البداية كبرى القياس من الشكل الأوّل، وهي: «إنّ كلّ ما لا يرتسم ولا يأتي بكنهه في الذهن من الحقائق الخارجيّة ليس من الماهيّات»، ثمّ أثبتنا بعد ذلك صغرى القياس، وهي: «إنّ الوجود يمتنع أن يأتي بكنهه وهويّته إلى الذهن» ومن هاتين المقدّمتين يتشكّل قياس من الشكل الأوّل، وصورته كالتالي:

الصغرى: الوجود يمتنع أن يأتي بكنهه وهويّته إلى الذهن.

الكبرى: كلّ ما لا يأتي إلى الذهن بكنهه وهويّته فليس من الماهيّات.

النتيجة: فالوجود ليس من الماهيّات.

ويترتّب على نتيجة هذا الاستدلال: أنّ كلّ ما يدركه الإنسان من مفاهيم ذهنيّةٍ حاكيةٍ عن الوجود الخارجي كنفس مفهوم الوجود، لا يمكن أن تكون من الماهيّات؛ إذ إنّ الماهيّات في الذهن عبارة عن إدراكٍ وارتسامٍ للشيء بكنهه وهويّته، وذلك للوحدة والعينيّة بين الماهيّة في الخارج والماهيّة في الذهن، ولذا ذكرنا سابقاً بأنّ المفاهيم الماهويّة مقوّمة لما تنطبق عليه من أفراد، وأمّا مفهوم الوجود فليس كذلك؛ لأنّه لا يحكي كنه وحقيقة مصداقه في الخارج، إذ إنّ الخارج لا يأتي بكنهه إلى الذهن كما تقدّم، وإنّما مفهوم الوجود لازم لما ينطبق عليه من مصاديق وحاكٍ عنها، وهذا هو معنى ما ذكرناه من أنّ مفهوم الوجود من المفاهيم الفلسفيّة وليس من المفاهيم الماهويّة.

وقد أشار صدر المتألّهين إلى ذلك بقوله: «فكلّ ما يرتسم من الوجود في النفس ويعرض له الكليّة والعموم، فهو ليس حقيقة الوجود، بل وجه من وجوهه وحيثيّة من حيثيّاته وعنوان من عناوينه...».

مناقشة الدليل الأوّل

ذكرنا في نقطة سابقة: أنّ مشهور الحكماء بعد صدر المتألّهين آمنوا بالعينيّة بين ما هو في الذهن وبين ما هو في الخارج بالنسبة إلى المفاهيم الماهويّة، قال الحكيم السبزواري في منظومته:

للشيء غير الكون في الأعيان   كونٌ بنفسه لدى الأذهان

ولكن قلنا بأنّ مرادهم من العينيّة هي العينيّه بمعناها المنطقي، والتي مرجعها إلى المثليّة، أي: إنّ ماهيّة الإنسان مثلاً في الخارج وفي الذهن متماثلة في الحدّ والتعريف المنطقي بالحمل الأوّلي، فيصدق عليها سواء كانت في الخارج أو في الذهن أنّها (حيوان ناطق)، وليس مرادهم الوحدة والعينيّة في الحدّ الفلسفيّ

الوجودي، إذ مع تبدّل نحوَي الوجود الخارجي أو الذهني يستحيل أن يكون الحدّ الفلسفيّ محفوظاً بينهما، فمع تعدّد المحدود وهو الوجود، لا يمكن أن يكون الحدّ واحداً، والتماثل إنّما هو في الحدّ المنطقي فحسب.

إلّا أنّه سيأتي في مبحث الوجود الذهني أنّنا ننكر هذه النظريّة؛ لعدم قيام الدليل على إثباتها، بل الدليل قائم على أنّ الصور الذهنيّة تختلف عن الواقع الخارجي من حيث الماهيّة، وإن كانت حاكية عنه كحكاية الصورة المرآتيّة عن الواقعيّات التي تنعكس فيها، فالماهيّات في الخارج لا تأتي بهويّتها وكنهها إلى الذهن، وإنّما تأتي بعنوانها الحاكي عنها، فالأصل الموضوعي الذي بنى عليه صدر المتألّهين استدلاله ليس تامّاً في محلّه، كما سوف يتبيّن تفصيل ذلك في محلّه من مباحث الوجود الذهني.

الدليل الثاني: بساطة واجب الوجود

يقول صدر المتألّهين في هذا الدليل: لو كان مفهوم الوجود من المفاهيم الماهويّة، وكان عمومه كعموم الجنس بالنسبة إلى أفراده، للزم القول بالتركيب في ذات الواجب تعالى، وهو يتنافى مع ما ثبت في محلّه من بساطة واجب الوجود وخلوّ ذاته المقدّسة وتنزّهها عن كلّ أنحاء التركيب وأقسامه.

بيانه: إنّ المفاهيم الماهويّة الجنسيّة عندما تنطبق على أفرادها فإنّها تحكي الجانب المشترك في تلك الأفراد. فماهيّة الحيوان مثلاً عندما تنطبق على مصاديقها فهي تحكي الجانب المشترك بين سائر الحيوانات، ولكي يتميّز بعض الحيوانات عن بعضها الآخر لابدّ من انضمام الجزء المختصّ وهو الفصل كالناطق والصاهل والناهق ونحوها من الفصول التي يتشكّل منها ومن الجنس ماهيّات نوعيّة متمايزة الذوات، وهي الإنسان والفرس والحمار ونحوها من الأنواع التي تندرج تحت ماهيّة الحيوان.

فلو افترضنا أنّ عموم مفهوم الوجود كعموم مفهوم الحيوان بالنسبة إلى أفراده، فإنّه يكون الجزء المشترك بين تلك الأفراد، ويحتاج كلّ فرد إلى فصل يميّزه عن غيره، فتكون ذاته وحقيقته مركّبة من جزأين؛ أحدهما مشترك وهو الجنس، والآخر مختصّ وهو الفصل، وحيث إنّ واجب الوجود ـ بناءً على الاشتراك المعنوي ـ أحد تلك المصاديق التي ينطبق عليها مفهوم الوجود، فيلزم أن يكون واجب الوجود مركّباً من جزءٍ مشترك وجزءٍ مختصّ، وسيأتي في المراحل اللاحقة أنّ التركيب في ذات الواجب مستحيل مطلقاً، وحينئذٍ لا يمكن أن يكون مفهوم الوجود من المفاهيم الماهويّة.

وهذا الدليل الثاني ذكره الفخر الرازي في «المباحث المشرقيّة» من جملة الأدلّة على أنّ الوجود العامّ لا يجوز أن يكون جنساً، حيث قال: «لو كان الوجود جنساً لكان امتياز الواجب عن الممكن بفصل، فيكون مركّباً من الجنس والفصل، فيكون الواجب متعلّقاً بجُزْئَيْه، فيكون لولا الجزءان لم يكن الواجب موجوداً، فيكون الواجب لذاته ليس واجباً لذاته، هذا خلف»[١].

وقد أشار إلى هذا الدليل أيضاً بهمنيار في كتابه (التحصيل) فلاحظ[٢].

دليل المشّائين على فلسفيّة مفهوم الوجود

بعد أن استدلّ صدر المتألّهين على أنّ مفهوم الوجود من المفاهيم الفلسفيّة وليس من المفاهيم الماهويّة، حاول أن يستعرض الدليل الذي أورده المشّاؤون في هذا المجال ثمّ مناقشته بعد ذلك.

والاستدلال عبارة عن قياس من الشكل الأوّل، حاصله:

الصغرى: مفهوم الوجود يُحمل على مصاديقه بنحو التشكيك.

---

(١) **المباحث المشرقيّة**، الفخر الرازي، مصدر سابق: ج١ ص١١٨.

(٢) **التحصيل**، بهمنيار، مصدر سابق: ص٢٨٢.

الكبرى: كلّ مفهوم يُحمل على مصاديقه بنحو التشكيك ليس ذاتيّ باب الكلّيات.

النتيجة: إذن فمفهوم الوجود ليس ذاتيّ باب الكلّيات.

أمّا صغرى هذا القياس، فقد تقدّم إثباتها والاستدلال عليها مفصّلاً في الأبحاث السابقة. وأمّا كبرى القياس، فلأنّه لو كان ما يُحمل على مصاديقه بنحو التشكيك من ذاتيّات بباب الكلّيات، للزم منه وقوع التشكيك في الماهيّات، وهو من الأمور التي ثبت بطلانها عند المشائين، وسيأتي تحقيق هذه المسألة في مباحث التشكيك[1].

والحاصل: أنّ مفهوم الوجود لا يُحمل على مصاديقه بنحو ذاتيّ باب الكلّيات، وإنّما يُحمل عليها بنحو ذاتيّ باب البرهان، أي: إنّه لازمٌ انتزاعيّ وعنوانٌ حاكٍ عن حيثيّة من حيثيّات مصاديقه.

ويمكن تقريب الاستدلال بقياس من الشكل الثاني، بالنحو التالي:

الصغرى: مفهوم الوجود مشكّك.

الكبرى: الذاتي ليس بمشكّك.

النتيجة: مفهوم الوجود ليس ذاتيّاً.

وهذا النحو من الاستدلال ذكره بهمنيار في «التحصيل»[2] كما ذكره المحقّق الطوسي أيضاً في شرحه لكتاب «الإشارات والتنبيهات» للشيخ الرئيس، حيث قال: «الوجود هاهنا هو الوجود المطلق، الذي يُحمل على الوجود الذي لا علّة له وعلى الوجود المعلول بالتشكيك، والمحمول على أشياء مختلفة بالتشكيك، لا يكون نفس ماهيّتها ولا جزءاً من ماهيّتها، بل إنّما يكون عارضاً لها، فإذن هو

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر المتألّهين: ج١ ص٤٣١ وما بعد.

(٢) **التحصيل**، بهمنيار، مصدر سابق: ص٢٨٢.

معلول مستند إلى علّة، ولذلك قال الشيخ: في الوجود وعلله»[١].

وقد استعرض الفخر الرازي هذا الدليل أيضاً بألفاظ أخرى، حيث قال: «الوجود مقول على ما تحته لا بالتساوي، إذ الواجب أولى بالوجود من الممكن، والجوهر من الممكنات أولى بالوجود من العرض، وكلّ ما كان محمولاً على ما تحته لا بالتساوي لم يكن جنساً لما تحته؛ إذ يمتنع التفاوت في الماهيّة ومقوّماتها»[٢].

هذا هو الدليل الذي استند إليه المشّاؤون لإثبات أنّ مفهوم الوجود من المفاهيم الفلسفيّة وليس من المفاهيم الماهويّة، وهو استدلال تامّ على مباني المشّائين، ولكنّه ليس تامّاً على مباني الحكمة الإشراقيّة التي قبلت وقوع التشكيك في الماهيّات، فالإشكال من صدر المتألّهين على هذا الدليل مبنائيّ، فمن يبني على استحالة التشكيك في الماهيّة يكون الدليل تامّاً بالنسبة إليه، ومن يعتقد بوقوع التشكيك في الماهيّة لا يتمّ على مبناه هذا النحو من الاستدلال.

أضواء على النصّ

• قوله قدس سره: (**في أنّ الوجود العامّ البديهيّ اعتبار عقليّ غير مقوّم لأفراده**).

هذا هو عنوان الفصل الثالث، والمراد من الوجود في العنوان هو مفهوم الوجود، كما أنّ المراد من العامّ هو قابليّته للصدق على كثيرين، وأمّا البداهة فقد تقدّم إثباتها سابقاً، وقول المصنّف: «اعتبارٌ عقلي غير مقوّم لأفراده» للتمييز بين المفهوم الفلسفيّ والمفهوم الماهويّ.

• قوله قدس سره: (**إنّ كلّ ما يرتسم بكنهه في الأذهان**).

المراد من الاكتناه هنا هو التعرّف على ذاتيّات الشيء ومقوّماته، أي الاطّلاع على ذاتيّ باب الكلّيات لا ذاتيّ باب البرهان.

---

(١) **شرح الإشارات**، للطوسي، تحقيق: كريم فيضي، مؤسّسة المطبوعات الدينيّة، قم: ج٣ ص١٠.

(٢) **المباحث المشرقيّة**، الفخر الرازي، مصدر سابق: ج١ ص١١٨.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**يجب أن تكون ماهيّته محفوظة مع تبدّل نحو الوجود**).

هذه هي العينيّة التي ذكروها في المقام بين الماهيّة في الخارج والماهيّة في الذهن، وقلنا بأنّ مرادهم من العينيّة هنا هي المثليّة والتماثل في الحدّ المنطقي لا العينيّة بحسب الحدّ الفلسفيّ.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**والوجود لمّا كانت حقيقته أنّه في الأعيان**).

مراده من الوجود هنا هو مصداق الوجود وليس مفهومه، وهذه المقدّمة التي ذكرها المصنّف هي صغرى القياس للاستدلال على المطلوب، وسيأتي الاستدلال على صحّة هذه المقدّمة في الفصل اللاحق.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**فالوجود يمتنع أن يحصل حقيقته في ذهن من الأذهان**).

أي: إنّ حقيقة الوجود ومصداقه الخارجي لا يمكن العلم به علماً حصوليّاً، وإن كان من الممكن الوقوف على حقيقته والعلم به علماً حضوريّاً.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: (**فليس عموم ما ارتسم من الوجود في النفس...**).

أي: إنّ مفهوم الوجود العامّ ليس من المقوّمات الذاتيّة لحقيقة الوجود الخارجيّة، وبعبارة أخرى: إنّ مفهوم الوجود الكلّي الذي ينطبق على مصاديق كثيرة في الواقع الخارجي ليس مقوّماً ذاتيّاً لتلك المصاديق، أي: إنّ مفهوم الوجود ليس من المفاهيم الماهويّة المقوّمة لأفرادها التي تنطبق عليها كماهيّة الحيوان الصادقة على مجموعة من الأنواع في الواقع الخارجي ومقوّمة لها.

والمصنّف إنّما اقتصر على ذكر الجنس في قوله: «عموم معنى الجنس» ولم يذكر الكلّيات الأخرى كالنوع والفصل، باعتبار أنّ مفهوم الوجود مشترك معنويّ يُحمل على جميع مصاديقه بنحو واحد، فلو ذكر النوع أو الفصل لاستلزم ذلك اختصاص مفهوم الوجود ببعض الموجودات دون بعضها الآخر، وهذا خلاف ما ثبت سابقاً من أنّ مفهوم الوجود مشترك معنوي مطلقاً؛ ولذا ذكر صدر المتألّهين الجنس واقتصر عليه باعتباره أعمّ وأوسع المفاهيم الكليّة الماهويّة،

ولا شكّ أنّ ما يجري في الأعمّ يجري في الأخصّ.

• قوله قَدَّسَ سِرَّهُ: **(بل عموم لازم اعتباري انتزاعي)**.

فإنّ مفهوم الوجود لازم من لوازم مصاديقه وحيثيّة من حيثيّاتها، فيكون من ذاتيّات باب البرهان، وليس من ذاتيّات باب الكلّيات.

• قوله قَدَّسَ سِرَّهُ: **(من الماهيّات المتحصّلة المتخالفة المعاني)**.

أي: إنّ الشيئيّة تنتزع من الماهيّات المتحصّلة في الخارج والمتخالفة المعاني في الذهن، فالتخالف بين الماهيّات بحسب التحليل الذهني لا الواقع الخارجي.

• قوله قَدَّسَ سِرَّهُ: **(وأمّا ما قيل)**.

القائل هو بهمنيار في كتابه (التحصيل): ص٢٨٢، وكذا المحقّق الطوسي في شرحه للإشارات: ج٣ ص١٠.

• قوله قَدَّسَ سِرَّهُ: **(فهو عرضيّ لها)**.

ليس المراد من العرضي هنا هو العرضي في باب الكلّيات الخمسة، وإنّما العرضيُّ في باب البرهان، أي لازماً لما يُحمل عليه من مصاديقه المتفاوتة.

• قوله قَدَّسَ سِرَّهُ: **(فغير تامّ عند جماعة من شيعة الأقدمين)**.

مراده من شيعة الأقدمين الإشراقيّون، والأقدمون هم الفهلويون من بلاد فارس، وذلك لأنّ شيخ الإشراق السهروردي كان يعتقد أنّ بلاد فارس هي مهد الفلسفة والحكمة الحقيقيّة الإشراقيّة، ومنهم انتقلت الحكمة إلى اليونان، فقام اليونانيّون بتحريفها عن مسارها الإشراقي الصحيح.

إشارات وتنبيهات الفصل الثالث

(١) أهمّيّة البحث

(٢) في كيفيّة انتزاع مفهوم الوجود

(٣) التماثل المنطقي بين الماهيّة في الذهن والماهيّة في الخارج

(٤) مناقشة نظريّة العينيّة في المفاهيم الماهويّة

(٥) العلاقة بين مفهوم الوجود والإمكان الماهوي

إشارات وتنبيهات الفصل الثالث

هناك جملة من الإشارات والتنبيهات التي لابدّ من الإشارة إليها تعقيباً على ما ذكره المصنّف في الفصل الثالث:

(١) أهمّيّة البحث

ذكر صدر المتألّهين في هذا الفصل أنّ كلّ ما يرتسم بكنهه وهويّته في الأذهان من الحقائق الخارجيّة يجب أن يكون ماهيّة من الماهيّات، وذلك لأنّ كلّ ما له ماهيّة فإنّه يأتي بكنهه وحقيقته إلى الذهن مع اختلاف نحو الوجود، والثمرة الأساسيّة التي تترتّب على هذه النقطة، هي أنّ الموجود الذي ليس له ماهيّة بالمعنى الأخصّ لا يمكن الوقوف على حقيقته والعلم بكنهه وهويّته، والمشهور بين الحكماء أنّ الواجب تعالى لا ماهيّة له بالمعنى الأخصّ، فلا يمكن الإحاطة العلميّة والمعرفة الاكتناهية بذاته وهويّته المقدّسة، وتكون معرفة الواجب حينئذٍ بوجه من وجوهه ولازم من لوازمه.

هذا كلّه بناءً على أنّ واجب الوجود لا ماهيّة له بمعنى حدّ الوجود ومنتهاه، وأمّا بناءً على ما نختاره من أنّ الماهيّة نحو الوجود فله حديثٌ آخر، وتترتّب عليه ثمرات مهمّة سيأتي الحديث عنها في الفصول اللاحقة.

(٢) في كيفيّة انتزاع مفهوم الوجود

بعد أن أثبت صدر المتألّهين أنّ حقيقة الوجود لا تأتي بكنهها إلى الذهن، يبقى الكلام في كيفيّة انتزاع مفهوم الوجود من حقيقة الوجود في الواقع الخارجي، وهذا ما أشار له العلّامة الطباطبائي في حاشيته على الكتاب، حيث قال: «مفهوم الوجود العامّ البديهيّ من الاعتبارات الذهنيّة التي لا تحقّق لها في خارجه، لا كالإنسان الموجود في الخارج بوجود خارجيّ وفي الذهن بوجود

ذهنيّ مثلاً، إذ لو كان مفهوم الوجود من هذا القبيل كان ماهيّة دائرة بين الوجودين، وكانت حقيقة الوجود جائزة الحصول في الذهن، وقد تقدّم امتناعه، وأمّا أنّ هذا المفهوم كيف انتزع من حقيقة الوجود وهي لا تحلّ الذهن والذهن لا ينتقل إلى الخارج؟ فسنوضحه ـ إن شاء الله ـ في المباحث الآتية»[١].

وقال بعض المعاصرين في تعليقه على كتاب «نهاية الحكمة» للعلاّمة الطباطبائي: «لم نجد في كلمات القوم إشارة إلى كيفيّة انتزاع مفهوم الوجود وتعرّف الذهن عليه، وإنّما اكتفوا بأنّ مفهومه بديهي التصوّر، بل هو أوّل التصوّرات البديهيّة وأعرفها، وإنّما سيّدنا الأستاذ ـ يعني العلاّمة الطباطبائي ـ هو أوّل من تعرّض له من فلاسفتنا فيمن نعلم»[٢].

والعلاّمة الطباطبائي قد تعرّض لبيان كيفيّة انتزاع مفهوم الوجود في كتابه «نهاية الحكمة» بشيء من التفصيل، حيث قال: «وأمّا المفاهيم التي حيثيّة مصاديقها أنّها في الخارج أو ليست فيه، فيشبه أن تكون منتزعة من الحكم الذي في القضايا الموجبة وعدمه في السالبة.

بيان ذلك: إنّ النفس عند أوّل ما تنال من طريق الحسّ بعض الماهيّات المحسوسة أخذت ما نالته، فاختزنته في الخيال، وإذا نالته ثانياً أو في الآن الثاني وأخذته للاختزان، وجدته عين ما نالته أوّلاً ومنطبقاً عليه، وهذا هو الحمل الذي هو اتّحاد المفهومين وجوداً؛ ثمّ إذا أعادت النفس المفهوم مكرّراً بالإعادة بعد الإعادة ثمّ جعلهما واحداً، كان ذلك حكماً منها وفعلاً لها، وهو مع ذلك مُحاكٍ للخارج، وفعلها هذا نسبة وجوديّة ووجود رابط قائم بالطرفين اعتباراً. ثمّ

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر المتألّهين، مصدر سابق: ج١ ص٤٩، الحاشية رقم (١).

(٢) **تعليقة على نهاية الحكمة**، الشيخ محمّد تقي مصباح اليزدي، مصدر سابق: ص٣٨٩.

للنفس أن تتصوّر الحكم ـ الذي هو فعلها ـ وتنظر إليه نظراً استقلاليّاً مضافاً إلى موصوفه بعدما كان رابطاً، فتتصوّر وجود المفهوم، ثمّ تجرّده فتتصوّر الوجود مفرداً من غير إضافة، فبهذا يتحصّل انتزاع مفهوم الوجود من الحكم ويقع على مصداقه الخارجي، وإن كانت حيثيّته أنّه في الخارج، فهي مصاديق له وليست بأفراد مأخوذ فيها مفهومه أخذ الماهيّة في أفرادها»[١].

وقال بعض المعاصرين في شرحه لعبارة العلّامة الطباطبائي: «وحاصل بيانه: أنّ النفس تنشئ وجوداً رابطاً بين جزئي القضيّة، وهذا الوجود الرابط من حيث إنّه فعل صادر من النفس وجودٌ خارجيّ تعلم به علماً حضوريّاً، ومن حيث إنّه يحكي عن اتّحاد الموضوع والمحمول في الخارج يعدّ مفهوماً، فهذا الوجود يكون وجوداً بالحمل الأوّلي وبالحمل الشائع كليهما هو مبدأ تعرّف الذهن على مفهوم الوجود، لكنّه معنىً حرفيّ غير قابل للحكاية عن الوجودات المستقلّة، فتعمد النفس وتنظر إليه نظراً استقلاليّاً، كما تنظر إلى الحروف ذلك النظر فتحكي عنها كمعنى اسميّ، كما يقال: (من) للابتداء، وهكذا تنتزع مفهوم الوجود المضاف إلى المحمول، كوجود القيام، ثمّ تجرّده عن تلك الإضافة أيضاً، فتنال مفهوم الوجود المستقلّ كمعنى اسميّ عامّ»[٢].

ثمّ إنّنا قد تعرّضنا لهذا البحث بشيء من التفصيل في شرحنا لكتاب «نهاية الحكمة»، وحاولنا أن ندفع جملة من الإشكالات والشبهات التي أوردها بعض المحقّقين على نظريّة العلّامة الطباطبائي في كيفيّة انتزاع مفهوم الوجود، وتمام الكلام موكولٌ إلى ما سيأتي في محلّه من هذا الكتاب، فلاحظ[٣].

---

(١) **نهاية الحكمة**، محمّد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ص٢٥٧.

(٢) **تعليقة على نهاية الحكمة**، محمّد تقي مصباح اليزدي، مصدر سابق: ص٣٨٩.

(٣) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر المتألّهين، مصدر سابق: ج١ ص٣١٢.

(٣) التماثل المنطقي بين الماهيّة في الذهن والماهيّة في الخارج

قد يُطلق لفظ «الحدّ» ويُراد منه أحد معنيين:

١. الحدّ المنطقي؛ وهو تعريف الشيء وبيان حقيقته وماهيّته، إمّا بجميع الذاتيّات أو ببعضها، وذلك من قبيل تعريف الإنسان بأنّه «حيوان ناطق»، أو تعريفه بأنّه (ناطق).

٢. الحدّ الفلسفيّ؛ وهو حدّ الوجود ومنتهاه، ويسمّى «ماهيّة» عند جملة من الحكماء.

وقد ذكرنا سابقاً بأنّ الحكماء بعد صدر المتألّهين ذهبوا إلى القول بالعينيّة بين المفاهيم الماهويّة وبين الماهيّات في الخارج، وقلنا أيضاً بأنّ مرادهم من العينيّة المثليّة والتماثل في الحدّ والتعريف المنطقي، لا الوحدة والعينيّة في الحدّ بمعناه الفلسفيّ، أي: إنّنا نُعرّف (الإنسان) مثلاً بأنّه (حيوان ناطق) سواءً كان في الذهن أم في الخارج.

ولكن الجدير بالذِّكر في هذا التنبيه أنّ الإنسان الخارجي ـ في المثال المذكور ـ مصداق للحيوانيّة الناطقيّة ومندرج تحتها ومحمولٌ عليها بالحمل الشائع الصناعي، وأمّا الإنسان في الذهن فليس هو مصداقاً للحيوانيّة الناطقيّة ولا مندرجاً تحتها، وإن كان يُحمل عليه أنّه حيوان ناطق بالحمل الأوّلي، وذلك لأنّ هذا النحو من الحمل لا يستلزم المصداقيّة والاندراج؛ ولذا فإنّ مفهوم الإنسان في الذهن لا يُحمل عليه أنّه حيوان ناطق بالحمل الشائع، وإنّما هو من الكيفيّات النفسانيّة التي تعرض النفس، فالإنسان بحسب الوجود الذهني «حيوان ناطق» بالحمل الأوّلي وكيف نفساني بالحمل الشائع، ولا يوجد بين مفهوم الإنسان في الذهن وبين الإنسان في الخارج إلّا المثليّة والتماثل في التعريف والحدّ المنطقي.

قال السيّد الطباطبائي في هذا المجال: «إنّ الماهيّة الذهنيّة غير داخلة ولا

مندرجة تحت المقولة التي كانت داخلة تحتها وهي في الخارج تترتّب عليها آثارها، وإنّما لها من المقولة مفهومها فقط، فالإنسان الذهني وإن كان هو الجوهر الجسم النامي الحسّاس المتحرّك بالإرادة الناطق، لكنّه ليس ماهيّة موجودة لا في موضوع بما أنّه جوهر، ولا ذا أبعاد ثلاثة بما أنّه جسم، وهكذا في سائر أجزاء حدّ الإنسان، فليس له إلّا مفاهيم ما في حدّه من الأجناس والفصول، من غير ترتّب الآثار الخارجيّة، ونعني بها الكمالات الأوّليّة والثانويّة، وإلّا فلو كان مجرّد انطباق مفهوم المقولة على شيء كافياً في اندراجه تحتها، كانت المقولة نفسها مندرجة تحت نفسها؛ لحملها على نفسها، فكانت فرداً لنفسها.

وهذا معنى قولهم: إنّ الجوهر الذهني جوهر بالحمل الأوّلي لا بالحمل الشائع»[1].

هذا كلّه بحسب الحدّ والتعريف المنطقي.

وأمّا بحسب الحدّ الفلسفيّ فلكلّ من الوجود الخارجي والوجود الذهني ماهيّته الخاصّة به؛ إذ مع اختلاف وتعدّد الوجود المحدود لابدّ أن يتعدّد الحدّ، فننتزع ماهيّة وحدّاً للإنسان في الخارج تختلف عن ماهيّة وحدّ مفهوم الإنسان في الذهن، حيث لا يعقل أن تكون الماهيّة واحدة بمعناها الفلسفيّ مع فرض تعدّد مرتبتي الوجود الخارجيّة والذهنيّة.

وهذا هو مقصودنا من رجوع كلام الحكماء في العينيّة إلى المثليّة بحسب الحدّ المنطقي، لا العينيّة الفلسفيّة.

وقد أشار إلى ما ذكرناه الشيخ حسن زاده آملي في تعليقته على كتاب الأسفار، حيث قال: «وبالجملة: إنّ الماهيّة هي الصورة العلميّة للشيء وهي محفوظة بمعناها العلمي وصورتها الثابتة وإن تبدّل وجودها أنحاء التبدّلات،

(١) **نهاية الحكمة**، محمّد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ص٣٥ ـ ٣٦.

مثلاً: إنّ هذه الشجرة العنصريّة الخارجيّة ماهيّتها صادقة عليها وهي عنصريّة، وإذا رأيتها في منامك أو في مكاشفاتك التمثليّة فلها وجود خيالي مجرّد عن المادّة وتوابعها العنصريّة، لكن تلك الماهيّة صادقة عليها بلا تفاوت في الصدق، وإن تفاوتت الشجرة في الوجودين.

وليس معنى التبدّل أنّ ذلك الوجود الخارجي من حيث هو وجود خارجيّ تبدّل بالوجود الذهني؛ لأنّ هذا المعنى هو التجافي المحال، وانقلاب الحقيقة عمّا كانت بحسب نفسها، فإنّما قال: ما يرتسم بكنهه، ليخرج الوجود»[1]، فصدر المتألّهين إنّما ذكر في عبارته الارتسام الذهني، لأنّ البحث والكلام في العلم الحصولي.

(٤) مناقشة نظريّة العينيّة في المفاهيم الماهويّة

قال صدر المتألّهين في هذا الفصل: «إنّ كلّ ما يرتسم بكنهه في الأذهان من الحقائق الخارجيّة، يجب أن يكون ماهيّة محفوظة مع تبدّل نحو الوجود» وهذه هي دعوى العينيّة بين المفاهيم الماهويّة والماهيّات الخارجيّة، والتي ذكرها كلّ من جاء بعد صدر المتألّهين من الفلاسفة والحكماء، وسيأتي في مباحث الوجود الذهني أنّ الأدلّة التي ذكروها غير كافية لإثبات هذه الدعوى، بل غاية ما تثبته تلك الأدلّة هو القول بالوجود الذهني، في قبال القائل بالإضافة الذي ينكر الوجود الذهني ويعتقد أنّ العلم عبارة عن إضافة ونسبة من النفس إلى المعلوم الخارجي، فلا دليل على أنّ ماهيّات الأشياء ترتسم وتأتي بكنهها في الذهن، وإنّما ترتسم بصورها الحاكية عنها وإن اختلفت عنها في حدود وجودها.

وقد ذكرنا في التنبيه السابق بأنّه لا يوجد بين المفاهيم الماهويّة في الذهن وبين الماهيّات في الخارج إلّا المثليّة والتماثل في الحدّ المنطقي، وأمّا بحسب الحدّ

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، تعليق آية الله حسن زاده آملي، مصدر سابق: ج١ ص٦٤ ـ ٦٥.

الفلسفيّ فلكلّ من الوجود الخارجي والوجود الذهني ماهيّته الخاصّة به؛ إذ مع تعدّد الوجود المحدود لابدّ أن يتعدّد الحدّ، ويترتّب على ذلك أنّ ماهيّة الشيء في الخارج تختلف عن ماهيّته في الذهن بحسب البحث الفلسفيّ، فالإنسان في الخارج مثلاً من مقولة وماهيّة الجوهر، وأمّا الإنسان في الذهن فهو من الكيفيّات النفسانيّة، وليس له من الحيوانيّة الناطقيّة إلّا مفهومها بحسب التعريف والحدّ المنطقي، ونتيجة ذلك إنكار القول بالعينيّة والإيمان بالتباين الماهويّ بين الوجودين الخارجي والذهني.

والحاصل: أنّنا ننتزع من الواقع الخارجي ماهيّة الجوهر، كما ننتزع من الواقع الذهني ماهيّة الكيف، وهما ماهيّتان ومقولتان متباينتان بحسب البحث الفلسفيّ، وليس بينهما إلّا المثليّة في الحدّ والتعريف المنطقي، ومعنى ذلك أنّ المفاهيم الماهويّة ليس لها من الارتباط مع الخارج إلّا الحكاية والكاشفيّة، وهذه هي نظريّة الأشباح التي تؤمن بأنّ ما يحصل في الذهن عند العلم بالأشياء هي أشباحها وصورها الحاكية عنها، مع حفظ التغاير والتباين الماهويّ بين مرتبتي الوجود الخارجي والذهني، فالمفاهيم الماهويّة عبارة عن كيفيّات نفسانيّة وصور ذهنيّة حاكية وكاشفة عن ماهيّات الأشياء في الخارج، وذلك من قبيل كاشفيّة وحاكويّة الصور المرآتيّة عن الواقع الخارجي.

إذن فالصحيح هو القول بنظريّة الأشباح بالمعنى الذي أشرنا إليه، ولا يمكن الالتزام بنظريّة العينيّة التي صرّح بها الأعلام في جملة من كلماتهم، وتحقيق الحال في هذه المسألة موكول إلى مباحث الوجود الذهني من هذا الكتاب.

(٥) العلاقة بين مفهوم الوجود والإمكان الماهوي

ذكر بعض المحقّقين في شرحه لكتاب «الأسفار» بأنّ الثمرة التي تترتّب على نتيجة هذا الفصل، هي أنّ مفهوم الوجود ليس ممكناً بالإمكان الماهويّ، حيث

قال: «مع نفي كون مفهوم الوجود من الماهيّات، فإنّ الإمكان الماهويّ بمعنى سلب ضرورة الوجود وضرورة العدم يُسلب عن الوجود أيضاً، وبناءً على ذلك إذا كان للوجود إمكان فليس هو الإمكان الماهويّ، وإنّما هو الإمكان الفقري»[١].

بيان ذلك: سيأتي في الأبحاث اللاحقة أنّ الإمكان بمعنى سلب الضرورتين موضوعه الماهيّة، فلا يمكن أن يتّصف بهذا النحو من الإمكان إلّا الماهيّة.

قال العلّامة الطباطبائي في هذا المجال: «إنّ موضوع الإمكان هو الماهيّة؛ إذ لا يتّصف الشيء بلا ضرورة الوجود والعدم إلّا إذا كان في نفسه خلواً من الوجود والعدم جميعاً، وليس إلّا الماهيّة من حيث هي»[٢].

وقد أثبت صدر المتألّهين في هذا الفصل أنّ مفهوم الوجود ليس من الماهيّات، وكلّ ما ليس من الماهيّات فلا إمكان ماهويّ له، فينتج أنّ مفهوم الوجود ليس له إمكان ماهويّ بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم.

هذه هي حصيلة النتيجة التي حاول بعض المحقّقين أن يستنبطها من الحكم الذي أثبته صدر المتألّهين في هذا الفصل لمفهوم الوجود.

ولكن هذا الكلام ليس تامّاً على إطلاقه، ولا يخلو من اشتباه وخلط بين المفهوم والمصداق، وذلك لأنّ الذي ليس له إمكان ماهويّ ولا تتساوى نسبته إلى الوجود والعدم هو مصداق الوجود في الخارج، لأنّه يستحيل أن تتساوى نسبة الشيء إلى نفسه وإلى نقيضه، وأمّا مفهوم الوجود في الذهن ـ الذي هو محلّ بحثنا في هذا الفصل ـ فهو متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، فيمكن أن يكون

---

(١) **الرحيق المختوم**، الشيخ جوادي آملي، مصدر سابق: ج١ ص٢٨٣، والعبارة التي في المتن مترجمة عن الأصل الذي هو باللغة الفارسيّة.

(٢) **نهاية الحكمة**، محمّد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ص٤٤.

له مصداق في الواقع الخارجي، كما يمكن أن لا يكون له ذلك، ففي ذاته لا الوجود ضروريّ له ولا العدم.

والشاهد على ذلك: أنّنا إن اعتقدنا بأصالة الوجود، يكون له مصداق في الواقع الخارجي، ويكون الوجود حينئذٍ موجوداً بالضرورة، وأمّا إذا اعتقدنا بأصالة الماهيّة فلا يكون للوجود مصداق في الواقع الخارجي، ويكون الوجود ممتنعاً ومعدوماً بالضرورة.

فمفهوم الوجود في ذاته لا الوجود ضروريّ له ولا العدم، وهذا هو الإمكان الماهويّ الذي يعني سلب الضرورتين، وإلّا فلو كان حمل الموجوديّة على مفهوم الوجود ضروريّاً وسلبه عنه ممتنعاً، لما كانت هناك حاجة إلى إقامة الدليل على أصاله الوجود، إذ إنّ الوجود موجود بالضرورة ويمتنع عليه العدم، ولكنّنا نجد أنّ الأعلام يُقيمون الأدلّة والبراهين لإثبات أصالة الوجود في قبال القول بأصالة الماهيّة، وهذا معناه أنّ مفهوم الوجود في حدّ ذاته قد يكون اعتباريّاً ومعدوماً في الواقع الخارجي، إذا ثبتت أصالة الماهيّة، وقد يكون أصيلاً وموجوداً وله مصداق في الخارج، إذا ثبتت أصالة الوجود.

إذن فمفهوم الوجود ممكن ومتساوي النسبة إلى الوجود والعدم. نعم، مصداق الوجود في الخارج لا يمكن أن تتساوى نسبته إلى الوجود والعدم، بل هو إمّا موجود في الخارج بناءً على أصالة الوجود، وإمّا معدوم بناءً على أصالة الماهيّة، وهذا ما سيأتي تحقيقه في الفصل اللاحق.

والحاصل: أنّ مفهوم الوجود من حيث هو ليس له من ذاته إلّا حيثيّة عدم الإباء عن الوجود والعدم، والإباء عن العدم هي حيثيّة مصداق الوجود في الخارج.

وهذا الكلام أشار له الحكيم السبزواري في حواشيه على الأسفار، حيث قال في معرض حديثه عن مفهوم الوجود: «لأنّ هذا المفهوم ـ أي مفهوم الوجود ـ

يساوي الماهيّات في عدم الإباء عن الوجود والعدم، فإنّه وجود بالحمل الأوّلي، بل مفهوم واجب الوجود بما هو مفهوم حكمه كذا»[1]، فكما أنّ ماهيّة الإنسان مثلاً حيثيّتها في ذاتها عدم الإباء عن الوجود والعدم، كذلك الحال في مفهوم الوجود، فهو من حيث ذاته لا يأبى الوجود ولا العدم.

﴿ وآخر دعوانا أن الحمدُ لله ربّ العالمين ﴾

---

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر المتألّهين، مصدر سابق: ج١ ص٣٩، الحاشية رقم (١).

الفهرس

مقدّمة الشرح

البحث الأوّل

ما هي الحاجة إلى الفلسفة؟

البحث الثاني

مناهج المعرفة عند الإسلاميين

(١)

المدرسة المشّائيّة؛ الخلفيات والمكوّنات العامّة

(٢)

المدرسة الكلاميّة؛ الوظائف والمسار العامّ

(٣)

المدرسة العرفانيّة؛ المكوّنات والاتجاهات والخطّ العامّ

(٤)

المدرسة الإشراقيّة؛ عقلانيّة لا تتقاطع مع البيان والعرفان

(٥)

مدرسة الحكمة المتعالية؛ مشروع للتوفيق بين البرهان والقرآن والعرفان

مقدّمة المؤلّف

الأسفار الأربعة

المقام الأوّل
الأسفار العمليّة الأربعة عند العرفاء

المقام الثاني

تطبيق الأسفار العمليّة الأربعة على الحكمة النظريّة

الجزء الأوّل

من الأمور العامّة أو العلم الإلهي بالمعنى الأعمّ

السفر الأوّل

وهو الذي من الخلق إلى الحق

(في النظر إلى طبيعة الوجود وعوارضه الذاتيّة)

المسلك الأوّل

في المعارفِ التي يحتاجُ إليها الانسانُ في جميعِ العلوم

المرحلة الأولى

في الوجود وأقسامه الأوّليّة

المنهج الأوّل

في أحوال نفس الوجود

الفصل الأوّل

في موضوعيّتِهِ للعلم الإلهي وأوّليّةِ ارتسامِهِ في النفس

في أنّه لا يمكن تعريف الوجود العامّ بحدّ أو رسم

غشاوة وهميّة وإزاحة عقليّة

إشارات وتنبيهات المقدّمة والفصل الأوّل

المبحث الأوّل
في أنّ مفهوم الوجود مشتركٌ معنوي

المبحث الثاني
في أنّ مفهوم الوجود محمول على مصاديقه بالتشكيك

إشارات وتنبيهات الفصل الثاني

الفصل الثالث

في أنّ الوجودَ العامَّ البديهيَّ اعتبارٌ عقليٌّ غيرُ مقوّمٍ لأفرادِه

إشارات وتنبيهات الفصل الثالث